جيل دولوز

سبينوزا فلسفة عملية

ترجمة : عادل حدجامي





سبينوزا
فلسفة عملية

تم نشر هذا الكتاب ضمن سلسلة
المعرفة الفلسفية

العنوان الأصلي للكتاب

Gilles Deleuze
Spinoza. Philosophie pratique

الطبعة الأولى، 2015

نشر هذا الكتاب بدعم من وزارة الثقافة

صورة الغلاف عمل الفنان
لويجي روسولو

تم نشر هذا الكتاب باتفاق خاص مع الدار الأصلية

دار توبقال للنشر
عمارة معهد التسيير التطبيقي، ساحة محطة القطار
بلفيدر، الدار البيضاء 20300 - المغرب
الهاتف / الفاكس : 23 23 34 522 (212)
البريد الإلكتروني : contact@toubkal.ma
الموقع : www.toubkal.ma

الإيداع القانوني : 2015-MO 2288
ردمك : 978-9954-511-99-2
ردمد : 2028-33-69
مطبعة النجاح الجديدة (CTP) - الدارالبيضاء

جيل دولوز

سبينوزا
فلسفة عملية

ترجمة : عادل حدجامي





t.me/t_pdf

فهرس

قل لي ما الذي جعلك تقرأ سبينوزا، هل بسبب كونه يهوديا ؟

ـ لا يا سيادة القاضي، فأنا لم أكن أعرف حتى من هو عندما صادفت كتابه. وبالمناسبة إن اطلعتم على قصة حياته فإنكم ستتنبهون إلى أنه، حتى في السيناغوغ، لم يكونوا يحبونه إطلاقا. كنت قد عثرت على كتابه عند تاجر عتائق في المدينة المجاورة و اشتريته ب «كوبك»، والحسرة تأكلني حينها على تضييعي مالا كان من الصعب تحصيله. بعد ذلك قرأت منه بعض الصفحات، ثم تابعت القراءة، كنت أستشعر كأن ريحا قوية تدفعني نحو هذا الكتاب دفعا، لم أفهم كل شيء كما قلت لحضرتكم، ولكن ما إن نطلع على أفكار مثل تلك التي في هذا المصنّف، حتى يحصل لنا ما يشبه السحر، إذ أنني لم أعد، بعد قراءته، نفس الشخص الذي كنته من قبل.

ـ وهل يمكن لك أن تشرح لي الدلالة التي تحملها بالنسبة لك كتابات سبينوزا هذه ؟ بعبارة أخرى، إن كانت لهذا الرجل فلسفة، ففي ماذا تتمثل هذه الفلسفة ؟ ...

ـ من الصعب أن أشرح لكم ذلك... إذ إن الأمر يبقى رهينا بالمواضيع المعروضة عبر الفصول المختلفة للكتاب، وحتى إن كان مجموع ما يعرضه غامضا وغير واضح؛ فإن الكتاب يحفل بقضايا كثيرة. لكن الأهم في تلك الصفحات على الخصوص، هو أن سبينوزا كان يسعى لأن يجعل من نفسه إنسانا حرا، حرا بحسب المستطاع بالنظر إلى ما تقوله فلسفته، إن كنتم تفهمون ما أقصد، وهذا يتأتى بذهابه إلى أقصى ما تؤدي إليه أفكاره، وبربطه لكل العناصر بعضها

ببعـض، أستســمح حضرتكــم عــلى هــذا الــكلام الملتبــس.

ـ هـذه الطريقـة في عـرض القضيـة ليسـت سـيئة، أن نفهـم القضايـا بالشـخص قبـل أن نفهمهـا مـن خـلال كتاباتـه، لكـن....».

Malamud, the Fixer (l'homme de Kiev), Ed. du Seuil, p. 75-76.

الفصل الأول

حياة سبينوزا

كان نيتشه قد أدرك، من جهة كونه قد عاش هذا الأمر هو نفسه، السر الذي يحكم حياة فيلسوف ما. فالفيلسوف يستحوذ على الفضائل الزهدية ـ التواضع، الفقر، العفة ـ ولكن ليكيّفها في اتجاه غايات بالغة الخصوصية، غايات عجيبة قلما تكون «زهدية» في الحقيقة[1]. إنه يجعل من هذه الفضائل معبّرا عن خصوصيته. فهذه الفضائل لا تحمل عنده مقاصد أخلاقية أو وسائط دينية يتوسّل بها لأجل حياة أخرى، إذ لا وجود إطلاقا لحياة أخرى غير هذه عند الفيلسوف، بل تصبح «انعكاسات» عنده للفلسفة نفسها، بذلك تتحول صفات التواضع والفقر والعفة لتصير، حينها؛ انعكاسات لحياة ثرية وغنية بشكل استثنائي، حياة قوية لأنها تتملك الفكر وتدخل تحت سلطانه كل الغرائز الأخرى - وهذا عينه ما يسميه سبينوزا ب «الطبيعة»، حيث لا تصير الحياة محكومة بالحاجات التابعة لثنائية الغايات والوسائل، وإنما تصير حياة محكومة بمفاهيم الخصوبة والإبداع والقوة التي تحتكم لثنائية العلل والآثار des causes et des effets. التواضع والفقر والعفة تصير حينها الكيفية الخاصة بالفيلسوف ليكون صاحب حياة مجيدة (grande vie)، حياة يصير معها جسمه محلاّ لشيء أكثر علوا وأكبر غنى وأشد حسّية، بحيث يبدو من يهاجم الفيلسوف وكأنه سيلحق

1. Nietzsche, Généalogie de la morale, III.

العار بنفسه، لأنه يهاجم مظهرا يعكس التواضع و نفقر و نعفة، وهذا ما يزيد من حنق وشراسة القوى العاجزة [التي تهاجمه]. حينها يصير الفيلسوف، وحتى في الوقت الذي يتلقى فيه كل الضربات، غير كاشف عن نقطة ضعف يمكن من خلالها الإمساك به.

هنا تصير عزلة الفيلسوف حاملة لكل معانيها. إذ لا يعود قادرا على أن يندمج في أي وسط ولا يصبح صالحا لأي مجال. فقد يجد شروط حياة، أو بالأحرى شروط عيش، أفضل في الأوساط الديمقراطية والليبرالية، ولكن هذه الأوساط لا تكون بالنسبة له إلا ضمانة يعتصم بها كي لا يسيء الأشرار إليه أو ينغِّصوا عليه حياته، بأن يمنعوه من أن يبلغ غايته التي هي الاقتدار على الفكر، وهي غاية ترمي بطبعها إلى مقاصد أبعد من كل ما يمكن أن ترمي إليه أي دولة أو مجتمع بشكل عام. ما يبينه سبينوزا هو أن الغاية في كل مجتمع تكون هي الطاعة ليس أكثر، لهذا فإن مفاهيم الخطأ والاستحقاق أو عدم الاستحقاق، ومفاهيم الخير والشر، هي مفاهيم اجتماعية خالصة لا تفهم إلا في إطار ثنائية الطاعة أو العصيان التي تؤسس لكل مجتمع. بهذا المعنى تكون أفضل المجتمعات هي تلك التي تُعفي قوة الفكر الخاصة من أن تخضع لواجب الطاعة، وتمتنع هذه الدولة نفسها، باسم مصلحتها الخاصة، عن أن تخضع هذه القوة للقانون الذي لا يسري إلا على الأفعال [و ليس على الفكر وقوته]. فمتى ما ظل الفكر حرا، أي حيا، لا يكون حينها من الممكن توريطه، لكن حين يفقد الفكر حريته، تصير كل أشكال القمع الأخرى ممكنة ومتحققة قبليا، فيصير حينها كل فعل مذنبا وكل حياة مهددة. من الأكيد إذن أن الفيلسوف يجد في الدولة الديمقراطية والوسط الحر الشروط الأكثر مناسبة [لعمله]، ولكن لا ينبغي بأي حال أن نخلط بين غاياته وغايات دولة أو أهداف وسط ما، ذلك أن الفيلسوف يُفعّل في الفكر قوى تنفلت من الخضوع لإشراطات الطاعة والخطأ، وترسم لذاتها صورة عن حياة في ما وراء الخير والشر par delà le bien et le mal ، حياة براءة صارمة لا

تحتكم لمقاييس الجزاء حسنا كان أو قبيحا، هكذا فالفيلسوف يمكنه أن يسكن دولا مختلفة، وأن يحل في أوساط متعددة، ولكنه دائما يحضر فيها ككائن مستقل؛ كائن يمر كالظل العابر، كائن مترحّل لا يقطن غير منازل ظرفية في الطريق. لهذه الاعتبارات كلها سيكون من الخطأ بالنسبة لنا نحن أن نتصور سبينوزا باعتباره ذلك الشخص الذي قطع مع الأوساط اليهودية، التي كان ينتمي إليها والتي اشتهرت بتزمتها، كي يلاقي أوساطا يفترض فيها أنها كانت حرة ومنفتحة، سواء كانت هذه الأوساط مسيحية ليبرالية أو ديكارتية أو برجوازية داعمة للأخوين دو ويت (De Witt)، إذ إن هذا الفيلسوف لم يكن يطلب ولم يكن يرغب، حيثما حلّ، إلا بأن يسمح له ولغاياته الخاصة جدا بأن توجد، حتى وإن كانت حظوظه في النجاح في ذلك غير مضمونة، وكان القبول به وبهذه الغايات والسماح لهما بالوجود في هذه الأنظمة أو تلك، هو معياره في الحكم على مستوى ديمقراطيتها وقدرتها على تقبل الحقيقة، أو بالعكس على درجة الخطر الذي تمثله قياسا إلى حياة الناس.

ولد باروخ سبينوزا سنة 1632 في حي أمستردام اليهودي من عائلة تجار ميسورة، إسبانية أو برتغالية الأصول، دراساته الأولى بدأت في المدرسة اليهودية، حيث تلقّى دروسا في اللاهوت والتجارة. وابتداء من سن الثالثة عشر سيبدأ بممارسة التجارة في محلّ أبيه (وهو المحل الذي سيرثه عند وفاة والده سنة 1654، وسيظل يعمل فيه إلى حدود 1656 رفقة أخيه)، وذلك مع استمراره في التحصيل. كيف سيحصل تحوله الفلسفي البطيء الذي سيجعله ينفصل عن الأوساط اليهودية والأعمال التجارية، وسينتهي به إلى الطرد من المجمع اليهودي سنة 1656 ؟ لا ينبغي لنا أن نتصور بأن المجتمع اليهودي كان منسجما موحدا حينها في أمستردام، فقد كانت هذه الطائفة متنوعة الانتماءات والمصالح والإيديولوجيات، بالقدر الذي كانت عليه الأوساط المسيحية، فغالبية تلك الجماعة كانت من اليهود الذين أظهروا المسيحية تقية في إسبانيا

والبرتغال ex-marranes ، وأرغموا على الرحيل في نهاية القرن الخامس عشر، فهم وإن كانوا مؤمنين أوفياء لعقيدتهم؛ فإنهم كانوا أيضا متشبعين بثقافة فلسفية وعلمية وطبية، ما كانت لتتوافق بسهولة مع يهودية الحاخامات التقليدية. والد سبينوزا نفسه كان، بحسب ما يظهر، يعلن بعض المواقف الشكّيّة، لكن ذلك لم يكن ليحول بينه وبين أن يحتل منصبا مهما في المعبد اليهودي، ويحظى بمكانة وسط الطائفة. بيد أن البعض في أمستردام حينها لم يكن يكتفي بالتشكيك والتجرؤ على سلطة الحاخامات والتقاليد والموروث، بل كان منهم من يشكّك حتى بالكتاب المقدس، لهذا السبب ستجري في سنة 1647 محاكمة إيرييل داكوستا Uriel da Costa بتهمة القول بفناء النفس وبازدراء الشريعة والوحي، وبالدعوة لإحلال القانون الطبيعي محلهما، ولهذا السبب أيضا ستتم سنة 1656 استتابة خوان دو برادو Juan de Prado ، ثم طرده من المجمع اليهودي، بتهمة قوله بعدم خلود النفس بعد فناء الجسد، وبقوله إن الله لا يوجد إلا على المستوى الفلسفي، وبأن الإيمان لا منفعة فيه[2]، وقد بيّن إصدار بعض الوثائق مؤخرا الصلة الوثيقة التي كانت بين سبينوزا وبين دو برادو هذا، بل من الممكن لنا أن نعتقد بأن القضيتين كانتا مترابطتين، فإذا كان سبينوزا قد حكم عليه بشكل أكثر قسوة، وعُمد إلى فصله عن الطائفة بداية من سنة 1656، فذلك لأنه رفض الاستتابة، بل وكان هو نفسه يبحث عن مبررات للانفصال، إذ يبدو أن الحاخامات، كما حصل في حالات عديدة مماثلة، كانوا يحاولون الوصول إلى تسوية، لكن وعوض التراجع، عمد سبينوزا إلى تحرير مرافعة لتبرير دواعي خروجه من السيناغوغ، أو على الأقل تحرير مسودّة لما سيصير كتابه اللاحق «رسالة في اللاهوت والسياسة». ولادة سبينوزا في أمستردام نفسها، وكونه أحد أبناء طائفتها، كان لها أثر مضاعف لما سوف يفعله، فصارت حياته في هذه المدينة متعذّرة ، وربما ازداد الأمر صعوبة بعد محاولة لاغتيال التي

2. Révah, Spinoza et Juan de Prado. Mouton ; 1959.

تعرض لها من طرف أحد المتعصبين اليهود، وهو ما سيضطر على إثره للرحيل نحو ليد Leyde لاستكمال دراسته في الفلسفة، قبل أن يستقر به المطاف بضاحية ريجنسبورغ Rijinsburg. ويُحكى أن الفيلسوف قد احتفظ بردائه وعليه المزَق التي خلفتها السكين، ليتذكر بشكل أفضل بأن الفكر ليس دائما شيئا محبوبا عند الناس، فإن كان قد سبق في بعض الحالات أن صادفنا فيلسوفا تنتهي حياته بمحاكمة، فلم يسبق، إلا في النادر، أن رأينا فيلسوفا يبتدئ حياته بالطرد وبالتعرض لمحاولة اغتيال. إننا إذن نجهل حقيقة التعدد الذي كانت عليه الطائفة اليهودية وصيرورة الفيلسوف معا، حين نعتقد بأننا مضطرون لذكر وقع التأثيرات الخارجية للمسيحية الليبرالية، لنفسر، هكذا بعوامل خارجية، القطيعة التي حدثت لسبينوزا [مع وسطه]. ممَّا لا شك فيه أن سبينوزا كان قد تلقّى، ووالده ما زال على قيد الحياة، دروسا في مدرسة فان دان إيد Van den Ende التي كان يلجها كثير من شباب اليهود لتعلم اللاتينية ومبادئ فلسفة العلم الديكارتية والرياضيات والفيزياء. «فان دان إيد» هذا كان يسوعيا سابقا اكتسب شهرة سريعة وواسعة، ليس بوصفه ديكارتيا فحسب، بل أيضا بوصفه مفكرا متحررا وملحدا، وأكثر من ذلك سيتهم بكونه «محرضا سياسيا»، (وهو الأمر الذي على إثره سيجري إعدامه في فرنسا سنة 1674، بعد انتفاضة chevalier de Rohan)[3]؛ ومما لا شك فيه أيضا أن سبينوزا كان قد اتصل ببعض المسيحيين الليبراليين المناهضين للإكليروس وبعض المجمعيينcollégiants والمينونيين mennonites (أ) المتشبّعين بشيء من مذهب وحدة الوجود وفكر المشاعية السلمية، بل يبدو بأن سبينوزا اتصل بهم في ريجنسبورغ التي كانت أحد معاقلهم، حيث ستجمعه علاقات مع راجيغ جيليس Rajig Jelles و بيتر بالينغ Pietre Balling

3. في رواية أوجين سو Eugéne Sue لوتريامون، latréaumont نجد عرضا لفان دين إيد في صورة فاعل ديمقراطي.

أ - **les collégiants** طائفة دينية مسيحية ظهرت في هولاندا إبان القرن السابع عشر واشتهرت بنقدها للتأويلات الدينية الكنسية للكتاب المقدس وبالدعوة لمسيحية دون وساطة إكليروس و**les mennonotes** طائفة دينية بروتستانتية تعود إلى القرن السادس عشر تأسست على يد مينو سيمون Menno simon (المترجم).

وسيمون دو فري De Vries Simon والكتبي الناشر «التقدمي» جان جان ريوفيرتس Jan Rieuwertz: (نملك رسالة لسبينوزا إلى أولدنبيرغ سنة 1665 تشهد بميولاته السلمية، وأخرى إلى جيل سنة 1671 تشهد بتبنّيه للدعوة المشاعية). لكن يبدو أن فان إيدن ظل مع ذلك مؤمنا بشيء من الكاثوليكية، رغم الصعوبات التي كان يلاقيها هذا المذهب في هولندا. أما بالنسبة لفلسفة المينونيين والمجمعيين، فقد كان سبينوزا تجاوزها، وبشكل بيّن، في نقده للدين وفي تصوره «الإيتيقي» في أبحاثه السياسية، وبالتالي فعوضا عن القول بتأثر سبينوزا بالمينونيين أو حتى بالديكارتيين، فالأصح هو القول إن سبينوزا قد توجه بشكل تلقائي إلى الأوساط الأكثر تسامحا والأقدر على تقبل شخص جرى طرده من الطائفة اليهودية؛ شخص يرفض المسيحية كما اليهودية التي تحدّر منها، وبذلك فهو في الحقيقة لا يدين في قطيعته تلك إلا لنفسه.

من بين الأبعاد المتعددة التي يتضمنها الطرد من المجمع اليهودي نجد البعد السياسي والاقتصادي، فقد كانت هذه الممارسة شائعة حينها وقابلة للمراجعة، فأعيان الطائفة الذين كانوا محرومين من سلطة الدولة، لم يكن لهم من وسيلة أخرى لمعاقبة من يمتنع عن المساهمة المالية لصالح الطائفة، ومن يمتنع عن دعم العقائد السياسية، غير الطرد. بيد أن الأعيان اليهود، كما أعيان الطائفة الكالفينية الذين احتفظوا بكره شديد لإسبانيا والبرتغال، كانوا مرتبطين سياسيا مع آل أورونج la maison d'orange، إذ كانت لهم مصالح في الشركات العاملة بالهند (فالحاخام مناص ابن اسرائيل الذي كان أحد أساتذة سبينوزا، كان هو بدوره قد طرد من الطائفة سنة 1640 لأنه انتقد شركة الشرق la compagnie de l'est، وجدير بالذكر هنا أن أعضاء المجلس الذين حاكموا سبينوزا، كانوا «أورنجيين» وداعمين للكالفينية procalvinistes ومناهضين لإسبانيا، وكانوا في غالبيتهم مساهمين في الشركة المذكورة).

وإذا ما استحضرنا الروابط التي كانت تجمع سبينوزا بالليبراليين، والصلات الودية التي كانت تجمعه مع الحزب الجمهوري لـ«جون

دو ويت» الذي كان يطالب بحل الشركات الاحتكارية الكبرى، [ومنها هذه الشركة] ؛ فإن ذلك كلّه سيجعل من سبينوزا شخصا متمردا. هكذا فلن تحصل قطيعته مع الوسط الديني دون أن تحصل هذه القطيعة أيضا مع الوسط الاقتصادي، حينها سيتخلى سبينوزا عن تجارة والده، وسيلتجئ لتعلّم حرفة صقل الزجاج ليصبح بذلك عاملا، أي يصبح «فيلسوفا ـ عاملا» يقتات من عمل يديه، وهو ما سيؤهله ليدرك ويخبر مسالك علم البصريات وقوانينه. بالإضافة لهذا كان سبينوزا يمارس الرسم أيضا، إذ ينقل كاتب سيرته الأقدم «كوليروس» Colerus أنه رسم نفسه مرة في وضعية ولباس الثوري النابوليتاني ماسانيلو Massaniello [4]. في ريجنسبورغ بدأ سبينوزا يعرض على بعض أصدقائه، باللاتينية، نصه الذي سيحمل فيما بعد عنوان «الرسالة القصيرة»، وهو النص الذي سيعمد جيل jelles إلى ترجمته إلى اللغة الهولندية. كان هؤلاء الأصدقاء يسجلون بعض أفكار الكتاب، بل وربما كان سبينوزا نفسه يملي عليهم بعض نصوص كتابه التي كانت مدوَّنة مسبقا. في سنة 1663 سيؤلف سبينوزا «رسالة في إصلاح العقل» وهو النص الذي سيبتدئه بعرض يشبه «رحلة روحية»، على شاكلة ما كان يفعله المينونيون، وفيه سيوضح ازدراءه للميولات نحو حياة الثراء والبذخ. غير أن هذا النص، الذي هو في الحقيقة عرض بديع للمنهج السبينوزي، سيظل غير مكتمل. سنة 1663 سيقدم سبينوزا «مبادئ فلسفة ديكارت» إلى واحد ممن كان يعيش معه من رفاقه الشباب، والذي كانت علاقته به ملتبسة، تجمع في الآن نفسه بين الثقة والتوجّس، وسيضم إلى هذا الكتاب تقديما لـ «التأملات الميتافيزيقية لديكارت» مرفوقا ببحث نقدي في المفاهيم السكولائية بعنوان (خواطر ميتافيزيقية)، وهو الكتاب الذي سينشره ريفيرتس rieuwertz ، بعد أن وفّر له «جيل» الإمكانيات المادية لنشره، وهو أيضا النص الذي سيعمد بلينج Balling بعد ذلك إلى ترجمته

4. هناك نقش محفوظ في أمستردام (مكتب Rijsksmueum) يعد نسخة ممكنة عن هذه الصورة.

للهولندية؛ المقدمة سيكتبها لويس مايير luis meyer الذي كان في الوقت نفسه شاعرا وطبيبا ومشرفا على المسرح الجديد لأمستردام. ومع صدور هذا الكتاب ستنتهي المرحلة «الأستاذية» لسبينوزا. قلة هم الفلاسفة الذين ينجحون في التحرر من غواية تعليم وتلقين أفكارهم وكشوفاتهم الخاصة، ومن غواية تكوين دوائر خاصة يلقنون فيها تعاليمهم الروحية، لكن مشروع كتاب «الإيتيقا» الذي سيبتدئ سنة 1661 سيحيد بسبينوزا عن هذا الاختيار نحو أبعاد وأغراض أخرى، سوف تفرض عليه ألا يكتفي بمجرد «عرض أفكاره»، حتى وإن كان هذا العرض منهجيا، لهذا السبب ربما، سوف يترك سبينوزا كتابه «رسالة في الإصلاح» غير مكتمل، وهو النص الذي رغم عزمه السابق على العودة إليه، فإنه لن يعود إليه[5].

بيد أنه لا ينبغي لنا حقيقة أن نعتقد بأن سبينوزا في فترته «شبه الأستاذية» تلك كان يوما ما ديكارتيا، فـ«الرسالة القصيرة» نفسها هي نظر لا يتوسل بالديكارتية إلا بوصفها وسيلة، ليس لنفي التراث المدرسي، بل لتشذيبه وتهذيب الفكر اليهودي وفكر النهضة، حتى يخرج منه بشيء جديد كلية لا ينتمي في الحقيقة إلا لسبينوزا. والعلاقة المعقدة بين عرض كتاب «مبادئ فلسفة ديكارت» و«الخواطر الميتافيزيقية» نفسها تشهد بهذا التأرجح المزدوج، حيث لا تحضر الديكارتية إلا بوصفها غربالا يتوسل به، لكن بكيفية تجعله يخرج منها بتصور مدرسي بكر مذهل، لا علاقة له مطلقا بالسكولائية القديمة ولا حتى بالديكارتية، لهذا نقول إن الديكارتية لم تكن يوما فكر سبينوزا، لقد كانت بالأحرى «خطابته»، أي أنه كان يتوسل بها بوصفها خطابة هو في حاجة إليها، بيد أن هذا كله لن يتوضّح ويبلغ صيغته النهائية إلا مع «الإيتيقا. في سنة 1663 يستقر سبينوزا ب «فورسبورغ» في ضاحية لاهاي، بعدها سيستقر به المقام في العاصمة، والحقيقة إن ما يعطي

5. السبب الأدق الذي دفع سبينوزا إلى التخلي عن «رسالة في إصلاح العقل» ينبغي أن يُبحث عنه في نظريته حول « المعاني المشتركة » كما ظهرت في «الإيتيقا» و التي تبدو معها بعض أطروحات «الرسالة» متجاوزة أو غير مفيدة (أنظر الفصل الخامس).

لسبينوزا صورة الرحالة ليست المسافات التي قطعها، ولكن قدرته على التردد على مساكن ظرفية وغياب ارتباطاته وتعلقاته وممتلكاته، بعد تنازله عن الحلول محل والده. بعدها ستكتمل «الإيتيقا»، وستُظهر رسائله ورسائل أصدقائه منذ سنة 1661 بأن هؤلاء الأصدقاء كانوا على علم بقضايا الكتاب الأول، وسوف يتحدث سيمون دو فاريس سنة 1663، عن لقاء كان الأعضاء فيه يقرؤون نصوص سبينوزا التي بعث بها إليهم ويعلقون عليها. لكن في نفس الوقت الذي كان يبوح فيه لمجموعة من أصدقائه بأفكاره، كان يطلب منهم الإبقاء على هذه الأفكار طي الكتمان والحذر من الغرباء، وهو ما سيظهره هو نفسه عند لقائه ب ليبنتز سنة 1675.

كان السبب في إقامة سبينوزا قرب لاهاي على الأرجح سياسيا، إذ إن الإقامة في محيط العاصمة كانت أمرا ضروريا بالنسبة له للتقرب من الأوساط الليبرالية النشطة، والخروج من قلة الاهتمام بالسياسة الذي كان سمة المجمعيين. أما الوضعية بين الحزبين الكبيرين الكالفيني والجمهوري فقد كانت حينها على الصورة التالية : الحزب الأول ظل مرتبطا بقضايا النضال لأجل الاستقلال، وبسياسة ذات منزع عدواني تجسد طموح آل الأورنج في تشكيل تنظيم مركزي للدولة، في حين كان الحزب الجمهوري يميل نحو سياسة سلمية في الجملة، إذ كان يسعى لخلق تنظيم جهوي ولتنمية الاقتصاد الليبرالي. هكذا فضدا على السياسة الرجعية والحربية للملكية، كان جان دي ويت يعرض اختيارا عقلانيا لجمهورية يتأسس تصورها على منهج طبيعي وهندسي . بيد أن المحيّر حينها بدا في كون الشعب بقي وفيا للكالفينية، وأميل لآل الأورنج وللدعوات نبذ التسامح ولنفير الحرب. سنة 1653 سيصبح جون دو ويت حاكم هولندا الأكبر. غير أن هذا لم يمكّن الجمهورية من أن توجد بذاتها، إذ إن تحقق هذا الوجود كان عرضيا ووليد الصدفة ،سببه عدم وجود ملك وليس الإقتناع، لهذا لم يكن الشعب يستسيغها. وعليه لا ينبغي لنا، عندما نسمع سبينوزا يتحدث عن

ضرر الثورات، أن ننسى بأن تصوره كان مرتبطا بأشكال الإحباط التي أنتجتها ثورة كرومويل، وبالمخاوف التي كانت تثيرها إمكانية انقلاب آل الأورنج على الدولة، فالإيديولوجيا «الثورية» تكون في هذه الحالة مشبعة بالثيولوجيا، وتصير في أحيان كثيرة، كما هو الحال مع الحزب الكالفيني، في خدمة سياسة رجعية.

لذلك ليس من المفاجئ أن يوقف سبينوزا سنة 1665، إلى حين، كتابة «الإيتيقا» ويبدأ في كتابة «رسالة في السياسة و اللاهوت»، وهو الكتاب الذي كانت أسئلته الأساسية تتمحور حول: لماذا الشعب غير عقلاني بهذا الشكل العميق ؟ لماذا يقاتل الناس «لأجل» عبوديتهم كما لو أنهم يقاتلون لأجل حريتهم ؟ لماذا تنتج ديانة تدّعي الحب والفرح، الحرب واللاتسامح والضرر والكراهية والحزن والندم عوض ذلك ؟

سيصدر الكتاب سنة 1670 بدون توقيع وبطبعة ألمانية مزورة. غير أن هوية الكاتب ستُكشف سريعا، والحقيقة أن كتبا قليلة ستلقى ذلك القدر من الرفض والسبّ والشتائم واللعنات الذي لقيه هذا الكتاب، إذ سيتنافس الجميع، يهوداً وكاتوليكاً وكالفينيين ولوثريين، وكل الأوساط المحافظة، بما فيها الديكارتيون أنفسهم، على التعريض به. وفي هذه الأجواء ستصبح صفات من مثل «السبينوزية» و«السبينوزي» شتيمة وسبّة، بل حتى النقاد الذين كان يُشك في تساهلهم مع سبينوزا كانوا يُتّهمون. من المؤكد أنه كان هناك فعلا بين هؤلاء النقاد ليبراليون وديكارتيون محرَجون، لكنهم بمشاركتهم في الهجوم كانوا يقدمون دليلا لإثبات صحة عقيدتهم. بيد أن الكتاب الناري يظل دائما محافظا على حمولته النارية، وها نحن مانزال إلى اليوم لا نقرأ «الرسالة» دون أن نكتشف فيها وظيفة الفلسفة [الحق]، بوصفها عملا جذريا لكشف الأوهام، وبوصفها علما ب«النتائج».

يذهب أحد الشراح المحدثين إلى القول بأن ميزة «الرسالة» الحقيقية تكمن في كونها تعرض الدين ك «انعكاس»[6] ليس فقط بالمعنى السببي، ولكن بالمعنى البصري؛ انعكاس ينبغي أن نبحث عن مبرر ظهوره من خلال ربطه بالأسباب العقلية الضرورية التي تؤثر في الناس دون أن يفهموها : (كيف أن قوانين الطبيعة تدرك من طرف أولئك الذين يمتلكون خيالا خصبا وفهما ضعيفا «كعلامات» مثلا؟)، هكذا فحتى مع الدين، يظل سبينوزا يصقل النظارات، نظارات فكرية تكشف عن النتائج التي تنتج، وعن القوانين التي كانت وراء إنتاجها.

ولعل ما حمى سبينوزا من أن يتابع بشكل أعنف، كان هو علاقاته مع الحزب الجمهوري وحماية آل دو ويت (إذ أنه سنة 1669 سيتم سجن كورباج، صاحب المعجم الفلسفي الذي اتهم بميولاته السبينوزية، وهناك سيمكث إلى أن يموت)، غير أن سبينوزا سيكون مضطرا للرحيل عن الضواحي، بعد أن أصبحت حياته متعذرة بسبب هجوم الدعاة، ليستقر به الحال في لاهاي، لكن شريطة أن يلتزم الصمت، فهولاندا كانت في حالة حرب.

سنة 1672؛ والتي هي سنة قتل الأخوين دو ويت واستعادة الحزب الأورنجي للسلطة، لن يصبح بمقدور سبينوزا أن ينشر «الإيتيقا»، إذ سيقتنع بسرعة، وبعد محاولة قصيرة في أمستردام سنة 1675، بالتخلي عن هذا المشروع : «**بعض رجال الدين استغلوا الفرصة كي يضعوا بشكل علني شكاية ضدي عند الأمير والقضاة، إضافة إلى أن بعض الديكارتيين البلهاء، بسبب رغبتهم في دفع تهمة موالاتهم لي، لم يكفوا عن إعلان كرههم ونفورهم من آرائي وكتاباتي**»[7] (رسالة إلى أولدنبورغ LXVIII). كان هناك رفض تام من طرف سبينوزا لمغادرة هولندا، لكن عزلته ومرضه ازدادا شيئا فشيئا، فالوسط الوحيد الذي كان يمكن أن يحيا فيه بسلام لم يعد موجودا، ومع ذلك ظلّ يتلقى

---

6. Cf. j-p. Osier, préface à l'essence du christianisme de Feuerbach, 2d. Maspero («Ou Spinoza ou Feuerbach»).
7. Lettre LXVIII, à Oldenburg.

زيارات من بعض الرجال المتنورين الذين يرغبون في معرفة «الإيتيقا»، حتى وإن كانوا سيناصرون بعدها خصومه، بل وينكروا حتى هذه الزيارات التي قاموا بها (وهو ما سيفعله ليبنتز سنة 1676).

لم يكن كرسي الفلسفة، الذي سيعرضه عليه وجيه البلاط في هيدلبيرغ سنة 1673، مما قد يغري سبينوزا، إذ أنه مفكر ينتمي لتلك السلالة من المفكرين «المستقلين» الذين يقلبون القيم و يمارسون الفلسفة بضربات المطرقة، ولا يقبلون بأن يتحولوا إلى «أساتذة عموميين»، هؤلاء الأساتذة الذين (كما يتحدث عنهم ليبتز، وعلى سبيل المدح، لا يهددون الشعور العام القائم والنظام الأخلاقي والشرطة)، يقول اسبينوزا : «**بسبب أني لم أكن يوما محبا للتعليم العمومي، فإني لم أختر، حتى و إن كنت فكرت في الأمر مليا، أن أستغل هذه الفرصة الممتازة**»[8]. لقد كان فكر سبينوزا حينها منشغلا بمشكل أكثر راهنية وإلحاحا : ما هي حظوظ أرستقراطية تجارية في التأثير والفعل ؟ لماذا أفلست الجمهورية الليبرالية ؟ ما العلة في فشل الديمقراطية ؟ هل يمكن أن نكوّن مع الحشد جماعة إنسانية حرة عوض تجمع للعبيد ؟ كل هذه الأسئلة حضرت في نص الرسالة السياسية الذي توقف، وبشكل دال، في بداية الفصل المتعلق بالديمقراطية. في فبراير 1677 سيموت سبينوزا، بسبب تعفن رئوي من دون شك، وهو الموت الذي سيحضره صديقه ميّير الذي سيحتفظ بمخطوط «الإيتيقا». وقبل نهاية تلك السنة ستصدر «الأعمال اللاحقة» بتمويل من شخص مجهول.

هذه الحياة الزاهدة التي لم يمتلك فيها شيئا، والتي حكمها المرض، هذا الجسم النحيل الهزيل، هذا الوجه البيضاوي الأسمر بعيونه السوداء اللامعة، كيف نفسر الانطباع الذي يخلقه فينا بكونه مختَرَقا بالحياة نفسها ؟ وكونه يمتلك قوة تعادل الحياة في كليتها ؟ في كل أسلوب حياته وتفكيره، يقدم سبينوزا صورة عن الحياة الإيجابية

8. رسالة رقم XLVIII إلى فابريسيوس. بخصوص تصور سبينوزا للتعليم العمومي، أنظر الرسالة السياسية الفصل VIII الفقرة 49 وفيها ورد : « كل شخصية طلبت أن تلج التعليم سيسمح لها بتقديم دروس عمومية، على نفقتها و مسؤوليتها و حساب سمعتها... ».

الإثباتية ضدا على السيمولاكرات التي يكتفي الناس بالعيش وفقها، وهم لا يقفون عند هذا الحد فقط، بل إن الكاره للحياة فيهم؛ الرجل الخجل من حياته الذي يدمر ذاته ويحتفي بطقوس الموت؛ الرجل الذي يجسد الربط المقدس بين الطاغية والعبد، بين الراهب والقاضي ورجل الحرب، الرجل الذي ينفي الحياة ويبترها ويقتلها، إن على المدى البعيد أو بسرعة وقوة، يحجب هذه الحياة ويخنقها بالقوانين والإقطاعيات والواجبات والمهالك : وهذا بالضبط ما يشخصه سبينوزا في العالم، هذه الخيانة التي تمارس ضد الإنسان و الكون.

ينقل كاتب سيرة سبينوزا كوريليوس أن سبينوزا كان يحب معارك العناكب : «**كان يبحث عن العناكب و يصارعها مع بعضها، أو عن ذباب يرمي به في بيت عنكبوت وينظر فيما بعد إلى هذه المعركة بمتعة بالغة تجعله ينفجر ضاحكا أحيانا**»[9]، فالحيوانات تعلمنا على الأقل الطابع الخارجي المطلق للموت، إنها لا تحمله فيها حتى وإن كانت تقتل بعضها بعضا، الموت هنا هو مجرد لقاء غير مناسب mauvaise rencontre ولكن لا مفر منه في نظام الموجودات الطبيعية. لكن الحيوانات لم تخترع بعد الموت الداخلي، لم تخترع هذه السادية المازوخية الكونية للطاغية والعبد، والنقد الذي سيقدمه هيغل لسبينوزا، بمبرر أنه نسي عنصر السلب وقوته، لا يتنبّه إلى أن هذا النسيان هو عنصر مجد وبراءة سبينوزا، أي اكتشافه الخاص، ففي عالم ينخره السلب، يقدم سبينوزا إيمانه التام بالحياة، وقوتها، فيناهض الموت وشهوة القتل التي تسكن الناس، ويناهض قواعد الخير والشر والعدل والظلم. لقد كان يملك ما يكفي من الإيمان بالحياة حتى يناصب كل صور السلب، العداء :

---

9. تبدو لنا هذه الحكاية حقيقية، لأنها تحمل دلالات «سبينوزية» كثيرة، فصراع العناكب فيما بينها، ثم صراع العناكب والذباب، كانت تفتن سبينوزا لأسباب عديدة، أولها من جهة كون الموت ضرورة تأتي دائما من الخارج، وثانيها من جهة نظام الترابطات في الطبيعة (كيف أن نسيج العنكبوت يعكس علاقة للعنكبوت بالعالم، وكيف أن العنكبوت يتملك علاقات الذباب الخاصة به كما هي كي يجعلها جزءاً منه) ثالثها من جهة كون الكمالات نسبية (كيف أن وضعية تجسد نقصا في كمال الإنسان، الحرب مثلا، يمكن بالمقابل أن تجسد كمالا أكبر حين نحملها على ماهية أخرى كماهية الحشرة، الرسالة XIX إلى بلينبيرغ). سنعود لهذا المشكل فيما سيتقدم.

الطرد من المجمع العقدي، الحرب، الطغيان، الرجعية، الناس الذين يتقاتلون لأجل عبوديتهم وكأنهم يتقاتلون لأجل حريتهم، هؤلاء كلهم يشكلون عالم السلب الذي عاش فيه سبينوزا، وقتل الأخوين دو ويت كان بالنسبة له نموذجا على حقيقة هذا العالم، على بربريته القصوى ultimi barbarorum .

كل كيفيات إهانة وكسر الحياة، كل [أشكال] السلب هي عند سبينوزا ذات مصدرين : الأول يتوجه نحو الخارج، والثاني نحو الذات ودواخلها : الضغينة ثم الوعي الشقي؛ الكراهية والإحساس بالذنب، **«إذ الكراهية والندم هما العدوان الأساسيان للنوع الإنساني»**[10].

لم يكف سبينوزا عن فضح هذه الأصول بوصفها لصيقة بالوعي الإنساني، والقول بأن التحرر منها لا يمكن أن يتحقق إلا بوعي جديد ونظرة جديدة وفي إطار شهية جديدة للحياة، وبذلك استشعر سبينوزا وجرّب أبديته.

ليست الحياة فكرة ولا قضية نظرية عند سبينوزا، إنها كيفية في الوجود؛ نموذج أبدي واحد في كل الصفات، ومن زاوية النظر هذه فقط يصير المنهج الهندسي حاملا لكل دلالته، ففي «الإيتيقا» يأتي هذا المنهج بديلا عما يسميه سبينوزا بالسخرية : فالسخرية تتأسس على الشعور باللذة من عجز وألم الآخرين، والتمتع بما يعكس الاحتقار واللمز، إنها ما يقتات على الاتهام وسوء النية والحط من الآخرين، ومن التأويلات المنحطة وما يكسر الأنفس (فالطاغية يحتاج لنفوس منكسرة كما أن النفوس المنكسرة تحتاج لطاغية). هنا يكف المنهج الهندسي عن أن يصير منهجا للتعبير النظري، إذ إن الأمر لا يصير متعلقا بعرض تعليمي لمعلم، بل بمنهج للإبداع، إنّه يصير منهجا للتصحيح الحيوي والبصري، فإذا كان الإنسان بمعنى ما معوجّ النظر؛ فإننا سنقوّم أثر هذا الاعوجاج بربطه بالعلل الهندسية البسيطة more geometrico، وهذه الهندسة البصرية تخترق كل «الإيتيقا».

---

10. B. Spinoza ; **Court traité**. premier dialogue.

لقد تساءل الدارسون هل ينبغي أن تُقرأ الإيتيقا باعتماد [أسبقية] مفهوم الفكر أم حدّ القوة، فتساءلوا من ثمة هل الصفات هي قوى أم هي مفاهيم ؟ في الحقيقة لا وجود إلا لحد واحد هو الحياة، هذه الحياة التي تشمل الفكر، ولكنها بالمقابل لا تُفهم إلا بالفكر. هذا لا يعني أن الحياة ستكون قائمة في الفكر، لكن يعني أن المفكر وحده يمتلك حياة قوية متحررة من الذنب والكراهية، الحياة وحدها تشرح المفكر، لهذا علينا أن نفهم المنهج الهندسي ومهنة صقل النظارات وحياة سبينوزا باعتبارها كلا ، إذ إن سبينوزا ينتمي إلى نوع المفكرين «الرائين»، لهذا يقول إن البراهين هي «عيون العقل»[11]، والأمر يتعلق هنا بالعين الثالثة، العين التي تمكّن من رؤية الحياة دون أن تسقط ضحية المظاهر الخادعة أو الانفعالات والموت. لأجل رؤية مثل هذه يلزم التواضع والفقر والعفة والزهد، ليس بوصفها فضائل تبتر الحياة، ولكن بوصفها قوى تختار الحياة وتتغلغل فيها. لم يكن سبينوزا يعتقد في الأمل ولا في الشجاعة، لم يكن يعتقد إلا في المرح والرؤية، كان يترك الآخرين يحيون، على أمل أن يتركه الآخرون يحيا هو أيضا حياته، كان يريد فقط أن يلهم ويوقظ ويشير، ولم تكن الغاية عنده من البرهان، من حيث هو العين الثالثة، أن يقود أو يقنع، ولكن فقط أن يصنع منظارا وأن يصقل زجاجا يمكّنه من هذه الرؤية الحرة الملهمة، **«الفنانون والعلماء والفلاسفة في اعتقادي، مهووسون بتنضيد الزجاج، و هذا يعكس استعدادا كبيرا لأجل حدث لن يحصل أبدا. في يوم ما سيصير المنظار مكتملا، في هذا اليوم سندرك بوضوح كبير الجمال الخارق والمثير لهذا العالم...»** (هنري ميلر).

11. **Traité théologico - politique**, chap 13 ; Ethique, V, 23, scolie.



بيبليوغرافيا

سنة 1670 سينشر سبينوزا باللاتينية العملين التاليين : الجزء الأول والثاني من ـ «مبادئ فلسفة ريني ديكارت، مبرهنا عليها بحسب النظام الهندسي»، متبوعة ب ـ «خواطر ميتافيزيقية» (1663 باللاتينية)ـ و«رسالة في اللاهوت والسياسة».

كان سبينوزا قد كتب أيضا، دون أن ينشر لأسباب متعددة، النصوص التالية :

1650 ـ 1660 : ـ **الرسالة القصيرة عن الله والإنسان وعن خلاصه.** كان هذا النص في الأصل عرضا باللاتينية، لكننا لا نعرف له إلا مخطوطين باللغة الهولندية، بقيا على شكل نقط مدونة، سبينوزا نفسه كان ربما قد ساهم في كتابة بعض أجزاء هذا الكتاب، لكن الكل يبدو جامعا لعناصر من تواريخ متفرقة، بيد أن «الحوار الأول» هو الأقدم منها دون شك.

1661 : **رسالة في إصلاح العقل** باللاتينية، وهو كتاب غير مكتمل. في هذه السنة بدأ سبينوزا أيضا في تأليف **الإيتيقا** : ومن الممكن أن بعض أطروحات الإيتيقا، خصوصا ما تعلق بـ«المعاني المشتركة»، دفعته إلى أن يعتبر الرسالة القصيرة متجاوزة.

1661 ـ 1675 : - **الإيتيقا**، كتاب مكتمل باللاتينية، كان سبينوزا قد فكر في نشره سنة 6751 وسوف يتخلى عن ذلك بسبب دوافع متعلقة بحذره وحرصه على سلامته الشخصية .

1675 ـ 1677 : - **الرسالة السياسية**. كتاب غير مكتمل باللاتينية، وفي

تواريخ غير مضبوطة سوف يكتب سبينوزا نصين قصيرين بالهولندية «**حساب الحظ**» و«**مقال عن قوس قزح**» وكذلك باللاتينية ـ **مختصر للنحو العبري**، وهو أيضا غير مكتمل.

منذ سنة 1677 سوف تظهر **الأعمال اللاحقة** والتي تضمنت كثيرا من الرسائل وأيضا **رسالة في إصلاح العقل** و**الإيتيقا** و**الرسالة السياسية** و**مختصر النحو العبري**.

الطبعتان الكبيرتان للأعمال سوف تظهران سنة (1882 ـ 1884) فان فلوتن ولاندVan Vloten et Land، ثم طبعة كيبهارد Gebhardt سنة (1925).

الترجمات الفرنسية الأساسية هي : بالنسبة للجزء الأكبر من المؤلفات ترجمة أوبان APPUHN (غارنيي) و ترجمة كايوا Caillois، فرانسيس Frances وميسراحي Misrahi (لابلياد). بالنسبة **للإيتيقا** الترجمة الجميلة جدا لغيرينو Gérinot (بيليتون) بالنسبة لـ **رسالة في إصلاح العقل** ترجمة كويري Koyré (فران). أما بالنسبة لـ **مختصر النحو العبري** الذي يتضمن ملاحظات دقيقة جدا عن الذات والصفة والحال والأشكال التعبيرية في العبرية، فسوف يترجم من طرف جويل وجوسلين أشكنازي Joël et Jocelyne Askenazi مع مقدمة لألكيي Alquié (فران).

سينشر مارسيا غيرو Martial Gueroult تعليقا مرتبا عن **الإيتيقا**، قضية قضية، صدر منه جزآن.

بخصوص حياة سبينوزا نجد النصوص الثلاثة الأساسية التي هي : كتاب لوكاس LUCAS، المعجب المضطرب الذي ادعى أنه عرف سبينوزا، ثم كتاب كوليروس COLERUS الذي ظل محافظا في طابعه، وكتاب بيير بايل Bayle الذي كان عدوانيا وكاريكاتوريا. والترجمتان الكلاسيكيتان الأكبر هما لفرودنتال Freudenthal (1899) دونين يوركوفسكي Dunin-Borkowsky (1933 ـ 1936).

ونجد وصفا لصورة مفترضة لسبينوزا ومعلومات ببليوغرافية،

مـع مخطوطـات وطبعـات في قائمـة المعهـد الهولنـدي بباريـس(سـبينوزا، الذكـرى المئويـة الثالثـة لمـوت الفيلسـوف 1977).

الفصل الثاني

في الفرق بين الإيتيقا والأخلاق :

لا أحد من الفلاسفة كان أكثر نبلا من سبينوزا، ولكن أيضا لم يكن أحد من بينهم أكثر جلباً للكراهية واللعن مثله. ولا يكفي، إذا ما سعينا لنتبين العلة وراء ذلك، أن نذكّر بأطروحة فلسفته النظرية المركزية، التي مفادها القول بأنه لا يوجد إلا جوهر واحد يحوي ما لا يتناهى من الصفات attributs، سواء أ أسمينا هذا الجوهر الله أم سمّيناه الطبيعة deus sive natura ؛ جوهر لا تكون الموجودات فيه بأكملها إلا أحوالا لهذه الصفات أو آثارا تلحق بالجوهر؛ ولا يكفي أيضا [النفسر هذا الكره] أن نبين كيف يتداخل، في هذه الأطروحة، مذهب وحدة الوجود pantheisme بالنزعة النافية لكون الإله ذاتا خالقة ومتعالية، بل ينبغي بالأحرى أن نبتدئ بالأطروحات العملية التي جعلت من السبينوزية فلسفة مستفزة. أهم ما في هذه الأطروحات كونها تتضمن في الآن نفسه فضحا ورفضا لثلاثة أمور هي : مسلمة الوعي la conscience، والقيم les valeurs والمشاعر الحزينة les passions triste. والحقيقة إن دعوات رفضه لهذه المسلمات الثلاث هي عينها نقط الالتقاء التي تجمعه بنيتشه، وهي في الوقت نفسه الأسباب التي ستدفع خصومه، في حياته، إلى اتهامه إما بالإلحاد أو بالنزعة المادية أو باللاأخلاقية.

I- التقليل من قيمة الوعي قياسا إلى الفكر (سبينوزا الفيلسوف المادي)

إن ما يقترحه سبينوزا على الفلاسفة هو تصور جديد تماما، إنه يقترح عليهم أن يجعلوا من الجسم نموذجا Modèle، فحين يقول سبينوزا «**إننا لا نعرف ما الذي يستطيعه جسم ما**»، فإن هذه العبارة، التي تخبرنا بقدر الجهل الذي يتملكنا حيال شأن الجسم؛ تعدُّ في العمق استفزازا، إذ إننا نتحدث عن الوعي وأوامره، وعن الإرادة وآثارها، وعن ألف كيفية للفعل بالجسم، وعن التحكم فيه وفي الأهواء، و لكننا لا نعرف حتى ما الذي يستطيعه جسم ما؛ إننا نثرثر لأننا نجهل في الحقيقة، أو كما سوف يعبر نيتشه عن ذلك : «إننا نتساءل ونتعجب أمام الوعي، ولكن الأكثر مدعاة للانتباه والتساؤل، والأولى بها هو الجسم...[12]» قد يبدو هذا متعارضا مع واحدة من أهم أطروحات سبينوزا النظرية، ألا وهي تلك المعروفة باسم «التوازي» parallélisme، هذه النظرية التي لا تتضمن فقط نفيا للتعالق السببي بين الجسم والروح، بل وأيضا نفيا لأي هيمنة قد تُتصوّر لأحدهما على الآخر، فإذا كان سبينوزا يرفض أي قول بتعال للروح بالقياس إلى الجسد؛ فإنه لا يسلم بالمقابل للقول المضاد، أي لا يقبل بأي قول بتعالي الجسد على الروح، فقولٌ مثل هذا لن يكون أكثر حجية من سابقه. وتتبدى الدلالة العملية لنظرية التوازي هذه في القلب الذي يجريه سبينوزا للمبدأ التقليدي الذي تنبني عليه الأخلاق، بوصفها المؤسسة التي تعمد إلى جعل الأهواء واقعة تحت سلطة الوعي، فقد كان يقال إن الجسم حين يفعل، تنزع الروح إلى الانفعال، و بالمقابل حين تخرج هي إلى الفعل يركن هو إلى الانفعال (نظرية الانفعال بالتقابل، ديكارت مقال في انفعالات النفس، الفقرة 1 و 2). لكن، وعلى النقيض من ذلك، إن ما يكون علة للفعل في الروح، في تصور الإيتيقا السبينوزي، يكون في الآن نفسه فعلا في الجسم بالضرورة، وما يكون دفعا للجسم

---

12. الإيتيقا، الكتاب الثالث،2، الحاشية.

إلى الانفعال يكون كذلك، وبالضرورة، علة للانفعال في الروح[13]، فلا يبقى إذن أي مجال لتصور أسبقية في الفعل لأي منهما على الآخر.

ما الذي يعنيه سبينوزا إذن [حسب ما تقدم] حين يدعونا لأن نجعل من الجسم نموذجا ؟

إنه يعني بأن الجسم يتجاوز أي معرفة نملكها عنه، وبأن الفكر بدوره يتجاوز أي وعي نبنيه حوله، إذ يوجد في النفس من الأشياء التي تتجاوز وعينا، بقدر ما يوجد في الجسم من الأشياء التي تتجاوز معرفتنا. فما نفهمه من هذا الأمر هو أننا نتوصل، حين يكون الأمر متاحا وممكنا، لأن ندرك قوة الجسم التي تتجاوز كل ما هو متاح لمعرفتنا من شروط، و ندرك أيضا قوة النفس التي تتجاوز كل الشروط المتاحة لوعينا. إننا نبحث عن امتلاك معرفة بقدرات الجسم كي نكتشف، بالتوازي مع ذلك، قدرات النفس التي يعجز الوعي عن إدراكها، وبالتالي نستطيع مقارنة قدرات العنصرين.

جملة القول إن نموذج الجسم عند سبينوزا لا يتضمن أي حط من قيمة الفكر إزاء الامتداد، ولكنه، وهذا هو الأهم، ينتهي إلى التقليل من قيمة الوعي أمام الفكر، وهو ما يعني أن سبينوزا يكتشف مجال اللاشعور، لا شعور للنفس ليس أقل حجما مما هو مجهول عندنا عن الجسم، فالوعي هو بطبيعته مجال وهم، إذ إن طبيعته تجعل منه عنصرا لا يدرك إلا الآثار effets ولكن طبيعته هذه تجعله يجهل علل هذه الآثار.

يتحدد نظام العلل وفق شروط، أهمها كون كل جسم من الامتداد وكل فكرة أو عقل من الفكر idée ou esprit، هو [في ذاته] مكون من جملة علاقات محددة تحتوي أجزاء هذا الجسم وأجزاء تلك الفكرة، فحينما «يلاقي» جسم ما جسما آخر، أو فكرة ما فكرة أخرى، فإن ما يحصل حينها هو أن هذا التلاقي، بين هذين النظامين من العلاقات إما أن يخلق تركيبا فيما بين العنصرين، ليكوّنا كلاً يكون أكثر قوة، وإما، في أحيان أخرى، أن يحل أحد الجسمين المتلاقيين محل الجسم الآخر

13. الإيتيقا، الكتاب الثالث، 2، الحاشية، وأيضا الكتاب الثاني، 13، الحاشية.

ويفكك ترابطات أجزائه، وهذا هو الأروع والأجدر بالانتباه في الجسم كما في مكوناته، أي مجموع هذه الأجزاء الحية التي تتكون وتنحل تبعا لقوانين متداخلة معقدة[14]. نظام العلل هذا إذن هو نظام تكوّن و انحلال التعالقات التي تحكم الطبيعة بأكملها إلى الأبد. لكننا نحن، من حيث إننا كائنات واعية، لا ندرك من كل هذا الذي يحدث إلا آثار هذه التعالقات والتحلّلات، فنحسّ بالغبطة عندما يلاقي جسمنا جسما آخر يزكي تعالقاته و يترابط بها، أو حين يلاقي فكرنا فكرة تزكيه، ونشعر بالحزن حين نلاقي جسما أو فكرة تهدد نظام تعالقاتنا نحن بالتحلل والتفكك. وفق هذه الرؤية فإننا نكون في وضعية لا تسمح لنا بأن ندرك إلا ما يلحق ويحصل على جسمنا وما يجري على أنفسنا، أي أثر جسم ما على جسمنا وفكرة ما على أفكارنا، لكن حقيقة جسمنا، من جهة نظام العلاقات التي تحكمه أو أنفسنا من جهة تعالقاتها الخاصة بها، هي عينها، أو حتى الأجسام والأرواح والأفكار الأخرى في تعالقاتها الخاصة بها، أو في المحددات التي بحسبها تتكون وتنحل ، فهذه الأمور كلها نظل إزاءها في جهل تام بالنظر إلى نظام معرفتنا ووعينا الذي نملك . خلاصة القول إن الشروط التي بمقتضاها نعرف الأشياء ونعي ذاتنا، تجبرنا ألا ندرك إلا الأفكار غير التامة والغامضة والمبتورة، أي ألا ندرك إلا النتائج مفصولة عن عللها الخاصة[15]، لهذا فإننا لا يمكن أبدا أن نفكر بأن الأطفال الصغار سعداء ولا أن الإنسان الأول كان كاملا، فكونهما جاهلين بالعلل والطبائع، ومحصورين في حيّز تحمّل الآثار التي لا يدركان قانونها، يجعلهما عبيدا لكل شيء، قلقين وتعيسين بقدر نقصهما (**لا أحد ناهض التقليد الثيولوجي الذي يتحدث عن آدم الكامل و السعيد أكثر من سبينوزا**).

كيف يهدّئ الوعي من قلقه هذا ؟ كيف يمكن لآدم أن يُتخيل سعيدا وكاملا ؟ بعملية توهّم **ثلاثية**، فبما أن الوعي لا يدرك إلا الآثار، فإنه سيحاول أن يملأ جهله بقلبه لنظام الأشياء، أي بأن

14. حتى النفس تنقسم إلى عدد كبير جدا من الأجزاء (أنظر **الإيتيقا**، الكتاب الثاني،15).

15. **الإيتيقا**، الكتاب الثاني، 28، 29.

يجعل من الأسباب نتائج (**وهم العلل الغائية**)، فآثار جسم ما على جسمنا يحوّلها لتبدو بوصفها العلة الغائية لفعل هذا الجسم الخارجي، وفكرة هذا الأثر يجعل منها العلة الغائية لأفعاله الخاصة. من هذا المنطلق ستصير هذه العلل مدركَة باعتبارها الأَولى وستدّعي سلطتها على الجسم (**وهم القرار الحر**). وفي الحالة التي يكون فيها الوعي عاجزا عن تخيل ذاته بوصفه العلة الأولى التي تخطط لغاياتها، فإنها ستتوسل إلى إله مالك لفهم وإرادة، يدبّر وفق علة غائية أو إرادة حرة، ليُوجد للإنسان عالما متناسبا مع جلال عظمته وهيبة عقابه (**وهم الثيولوجيا**)[16]. ولا يكفي أن نقول حتى إن الوعي نفسه يتوهم، بل هو لن يوجد منفصلا عن هذه الأوهام الثلاثة التي تكوّنه، وهم الغائية ووهم الحرية و وهم الثيولوجيا. الوعي إذن ليس إلا حلم. «هكذا فإن الصبي يظن نفسه حرا عندما يرغب في الحليب، والشابّ الحانق عندما يريد الانتقام، والجبان عندما يلوذ بالفرار، ويظن السكران أيضا أنه يقول، بمحض إرادته الحرة، ما يود عند خروجه من حالة السكر، لو كان قد كتمه»[17]. على أنّ الوعي نفسه ينبغي أن يكون محتكما لعلة. يعرف سبينوزا أحيانا الرغبة بوصفها «**شهوة مصحوبة بوعي بذاتها**»، لكنه يدقق فيقول إن هذا ليس إلا تحديدا اسميا للرغبة، وبأن الوعي لا يضيف شيئا إلى الشهوة، «إننا لا نتطلع إلى شيء لأنه خيّر، ولكننا نحكم على شيء بأنه خيّر لأننا نتطلع إليه»[18]. ينبغي إذن أن نتوصل إلى تحديد واقعي للرغبة، تحديد يبين في الوقت نفسه «العلة» التي باعتمادها يكون الوعي وكأنه يدرك في مسار الرغبة. بيد أن الشهوة ليست إلا الجهد الذي يبذله كل موجود للديمومة في وجوده، يبذله كل موجود **شيء في المادة**، كما كل موجود **روح أو فكرة في الفكر** (الكوناتوس). ولكن بما أن هذا الجهد يدفعنا لأن نتصرف بشكل مختلف، بحسب الأشياء التي نلاقي، فإنه من اللازم القول إنه محكوم في كل لحظة

16. الإيتيقا، الكتاب الثالث، 2، الحاشية.

17. الإيتيقا، الكتاب الثالث، 9، الحاشية.

18. الإيتيقا، الكتاب الأول، التذييل.

بالآثار التي تعكسها الأشياء علينا، إذ إن هذه الآثار المحدّدة، هي ما يمثل بالضرورة علة وعي الكوناتوس[19].

وبما أن الآثار لا يمكن فصلها عن الحركة التي بواسطتها ننتقل نحو كمال أكثر أو اقل (فرح أو حزن)، تبعا لكون الشيء الذي نلاقيه يتوافق معنا أو بالعكس يعمل على حل تعلقاتنا ـ فإن الوعي يظهر بوصفه الإحساس المستمر بهذا التلاقي، من الأكثر إلى الأقل أو من الأقل إلى الأكثر، إنه شاهد يسجل التحولات والتحديدات التي يحياها الكوناتوس تبعا للأجسام الأخرى والأفكار الأخرى التي يلاقي، فالموضوع الذي يتناسب مع طبيعتي، يجبرني على تكوين كل أكبر يجمعني أنا وهذا الموضوع، والموضوع الذي لا يتناسب معي يعرّضني لحل تعالقاتي، ويعمل على تقسيمي إلى تركيبات جزئية قد تدخل في الحالة الأقصى في علاقات غير قابلة للتوافق مع نظامي الذي يكوِّنني (حالة الموت). الوعي إذن هو أشبه بالعبور أو الإحساس بالعبور من هذه التركيبات الأقل قوة إلى التركيبات الأكثر قوة، أو العكس، الوعي إذن مجرد انتقال، لكنه ليس خاصية في الكل، ولا خاصية لأي كلية مهما كانت، وهو بهذا لا يملك إلا قيمة الإخبار، وهو إخبار يظل غامضا و غير تام. هنا أيضا يبدو نيتشه سبينوزيا بالمطلق حين يكتب «إن الفاعلية الأهم هي فاعلية طبيعة لا واعية، فالوعي لا يظهر في العادة إلا عندما يميل الكل إلى أن يدخل في تبعية لكلية أكبر، إنها أولا وعي بهذه الكلية الأعلى، أي بالواقع الذي يوجد خارج الأنا، فالوعي يولد قياسا إلى الوجود الذي يمكن أن نكون وظيفة له، إذ هو سيلتنا في التماهي معه».

II ـ تنسيب القيم كلها، خصوصا قيمتي الخير و الشر (لأجل الحسن و القبيح) سبينوزا المناهض للأخلاق :

«لا تأكلا من هذه الشجرة...» : سيفهم آدم القلق الجاهل هذه

19. الإيتيقا، الكتاب الثالث، 2، تعريف الرغبة (« كي تكون علة الوعي محتواة في التعريف...»)

الكلمات باعتبارها تعبيرا عن تحريم، لكن بماذا يتعلق الأمر في الحقيقة؟ الأمر متعلق بفاكهة الشجرة من حيث هي فاكهة، والتي إن أكلها آدم فإنه سيتسمم، إنها حالة لتلاقي جسمين لا تتوافق علاقاتهما المميزة مع بعضها ، فالفاكهة ستعمل في جسم آدم عمل السم، أي أنها ستجبر أجزاء جسم آدم (و بشكل مواز فكرة الفاكهة ستجبر أجزاء نفس آدم) على الدخول في علاقات جديدة لا تتوافق مع ماهيته الخاصة. لكن آدم، وبسبب من جهله بالعلل، سيعتقد أن الله يحرم عليه **أخلاقيا** شيئا معينا، في حين أن الله لا يعمل إلا على أن يخبره فقط بالنتائج الطبيعية التي ستترتب على تناوله الفاكهة. وهنا يلح سبينوزا على التذكير بأمر، وهو أن كل الظواهر التي نجمعها تحت مسمى الشر، الأمراض، الموت، هي من هذا النوع، أي أنها تلاقيات غير متوافقة، أي هي نوع من سوء الهضم أو التسمم أو الضرر أو التحلل للعلاقات[20].

في كل الأحوال هناك دائما علاقات تتكون في نظامها الخاص بالتناسب مع القوانين الأبدية للطبيعة في كليتها. لا وجود للخير والشر إذا، لكن هناك الحسن القبيح ف «ما وراء الخير والشر، هذا لا يعني على الأقل : فيما وراء الحسن و القبيح»[21]. أما الحسن فيتحقق عندما يكوّن جسم ما علاقات مباشرة مع جسمنا، و يزيد، بمجموع قوته أو بجزء منها، قوتنا نحن، مثلما يحصل مع غذاء معين. أما القبيح بالنسبة لنا فيتحقق عندما يقوم جسم ما بحل علاقات جسمنا، وحتى وإن كان هذا الجسم يتعالق مع أجزائنا، فإنه يفعل ذلك وفق علاقات لا تناسب ماهيتنا : مثلما يحلّل سم ما تعالقات الدّم. الحسن والقبيح إذن يمتلكان أولا معنى موضوعيا، ولكنه يبقى نسبيا وجزئيا بحسب ما يتناسب مع طبيعتنا وما لا يتناسب. وتبعا لهذا فإن الحسن والقبيح يملكان معنى ثانيا، معنى ذاتيا و حاليا modal يحددان نمطين وحالتين من وجود الإنسان : هكذا سنصف شيئا ما بأنه حسن (حر، معقول، قوي) عندما يعمل وفق ما في طاقته على تنظيم التلاقيات

20. **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل الرابع، أنظر أيضا الرسالة رقم XIX إلى بلينبرغ.
21. نيتشه، **جينيالوجيا الأخلاق**، المبحث الأول § 17 .

وعلى التداخل مع ما يتناسب وطبيعته، وعلى تركيب علاقته مع علاقات قابلة للتوافق معه، وبالتالي تزكية قوته. فالحسن قضية حركة وقدرة وتركيب للقوى، وسننعت بالقبيح أو العبد أو الضعيف أو غير العاقل كل من يحيا حسب صدفة التلاقيات ويكتفي بتحمل آثارها، حتى وإن كانت النتيجة أن يتباكى ويتهم الآخرين في الأخير، كلما كان رأى أن بدافع الوهم الأثر الواقع عليه مضاداً له، وكاشفاً له عن عجزه الخاص، إذ، وبفعل التلاقي العشوائي وفق علاقات اعتباطية مع أي شيء، وتحت أي علاقة كيفما كانت، متوهما أنه سيستطيع الإفلاتمن ذلك إما بالعنف الشديد أو بشيء من الحيلة، كيف لا يمكن أن ينتهيه هذا الكائن إلى تكوين تلاقيات قبيحة أكثر من الحسنة؟ كيف لا يدمر ذاته نفسها بفعل الإحساس بالذنب، ويدمر بالتالي الآخرين من كثرة الضغينة، ناشرا في كل مكان عجزه الخاص وعبوديته ومرضه و«سوء هضمه» وتسمماته؟ حينها لن يصير قادرا على التوافق حتى مع ذاته[22].

هكذا تعوض الإيتيقا، أي «**تيبولوجيا**» أحوال الوجود المحايثة، الأخلاق التي تحمل دائما الوجود على قيم متعالية. فالأخلاق هي «حكم الإله»، هي نظام الحكم، في حين أن الإيتيقا هي قلب لنظام الأحكام، فضدا على القيم (خير ـ شر)، تقيم الإتيقا الاختلاف الكيفي بين أحوال الوجود (حسن ـ قبيح). وهم القيم حينها يصير متوحدا بوهم الوعي، إذ أن الوعي أعمى بطبيعته، لأنه يجهل نظام العلل والقوانين، أي نظام العلاقات وتكوينها، ويكتفي بتلقي آثارها، إنه يجهل كلية الطبيعة. هكذا فإنه يكفي ألا نفهم شيئا ما حتى نضفي الطابع الأخلاقي عليه. فمن الواضح أننا عندما لا نفهم قانونا ما فإنه يبدو لنا في صورة «يجب أن» الأخلاقية. هكذا **فنحن عندما لا نفهم القاعدة الثلاثية في الرياضيات**، فإننا نطبقها وندركها باعتبارها أمرا. فإذا كان آدم لا يفهم قاعدة العلاقة بين جسمه والفاكهة، فإنه سيفهم كلام الإله باعتباره تحريما. **والحقيقة أن الواقع أدهى من ذلك**، إذ أن هذه

22. أنظر بخصوص النص حول الانتحار، **الإيتيقا**، الكتاب الرابع، 20، الحاشية.

الصيغة الغامضة للأمر الأخلاقي تغلغلت في القانون الطبيعي نفسه، حتى أن الفيلسوف صار لا ينبغي له بعدُ، أن يتحدث عن القانون الطبيعي، بل أن يتلكم فقط عن الحقائق أبدية، هكذا و«بالمماثلة نرى أننا نطلق كلمة قانون عموما على الأشياء الطبيعية، ولكننا أيضا لا نقصد بكلمة القانون شيئا آخر غير الأوامر....»[23]، وهذا هو عينه ما قاله نيتشه بخصوص الكيمياء، أي بخصوص علم الترياق و السم، كم ينبغي علينا أن نحترز من كلمة قانون، لأن لها خلفية أخلاقية !

لكن، ومع ذلك، فمن السهل الفصل بين المجالين، مجال الحقائق الأبدية الطبيعية، ومجال القوانين الأخلاقية المؤسسية، حتى وإن لم يكن ذلك إلا على مستوى آثارهما، ولنأخذ الوعي : القانون الأخلاقي واجب ليس له من أثر أو من غاية أخرى غير الطاعة، قد يمكن أن تكون هذه الطاعة ضرورية كما يمكن أن تكون الأوامر ذات مبرر معقول، لكن المشكلة ليست هنا، فالقانون، أخلاقيا كان أم اجتماعيا، لا يقدم لنا أي معرفة، لا يعرفنا على أي شيء، هو في أقبح الأحوال يمنع تكوين المعرفة (قانون الطاغية) وفي أحسن الأحوال يهيئ المعرفة ويجعلها ممكنة (قانون إبراهيم أو المسيح) وبين هذين الطرفين الأقصيين، فإنه يحضر ليسُدّ مسدَّ المعرفة عند أولئك الذين لا يكون بمكنتهم تحقيق المعرفة الحق، بالنظر إلى نمط وجودهم (قانون موسى). ولكن في كل الأحوال يظل حاضرا وبيِّنا الفرق في الطبيعة بين المعرفة والأخلاق، أي بين العلاقة : الأمر ـ الطاعة والمعروف ـ المعرفة، هكذا فمأساة وضرر الثيولوجيا في منظور سبينوزا، ليسا فقط صوريين، بل ينبعان من الخلط العملي الذي تقيمه (الثيولوجيا) بين هذين النظامين المختلفين في الطبيعة، فالثيولوجيا تعتبر، في أبسط الأحوال، أن ما يقدمه النص المقدس هو أساس المعرفة، حتى وإن كانت هذه المعرفة ستعرض فيما بعد وفق ترتيب عقلي، أي حتى حين تتحوّل وتترجم عقليا : وهذا هو الأصل

23. رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل الرابع.

وراء فرضية الإله الأخلاقي الخالق المتعالي. يوجد هنا، وكما سنرى، خلط يلحق الأنطولوجيا بأكملها، [فتاريخ الأنطولوجيا] هو تاريخ خطأ قديم خلطنا بمقتضاه بين الأوامر وبين ما ينبغي علينا فهمه، بين الطاعة وبين المعرفة نفسها، بين الوجود وبين فعل «كن» fiat.

هكذا سيكون القانون هو السلطة المتعالية التي تحدد التعارض القيمي بين الخير والشر، في حين ستكون المعرفة هي القوة المحايثة التي تحدد الفرق النوعي بين أشكال الوجود (الحسن والقبيح).

III ـ الحط من كل «الانفعالات الحزينة» (لأجل المرح) : سبينوزا الملحد.

إذا كانت الإيتيقا والأخلاق تكتفيان بتقديم تأويل مختلف لنفس المدركات، فإن الفرق بينهما لن يكون حينها إلا نظريا، لكن الأمر ليس كذلك، إذ لم يكف سبينوزا في كل أعماله عن أفضح ثلاثة أشكال من صور الشخصيات : صورة الرجل صاحب الانفعالات الحزينة، وصورة الرجل الذي يستغل هذه الانفعالات الحزينة، والذي يكون محتاجا لهذه الانفعالات حتى يقوي من دعائم سلطته، وأخيرا صورة الرجل الذي يتباكى على الوضع الإنساني، وانفعالات الإنسان في كليتها (هكذا فحتى حين يفكر أو يتهكم فإن سخريته تلك لن تأتي إلا في صورة ممجوجة)[24]. [وهذه الصور تقابل] العبد والطاغية ورجل الدين؛ هؤلاء هم الثلاثي الأخلاقي. والحقيقة أنه منذ أبيقور ولوكريس لم يحصل أن تم الكشف، بشكل أفضل، عن العلاقة العميقة والخفية التي تجمع بين الطغاة والعبيد، كما فعل سبينوزا: «السر الكبير للنظام الملكي، ومصلحته العميقة يكمنان في خداع الناس بأن يخفي تحت مسمى الدين الخوف الذي يريد به أن يلجمهم، بشكل يجعلهم يقاتلون من أجل عبوديتهم، وكأنهم يقاتلون

24. أنظر في نقد سبينوزا ل«السخرية» الرسالة السياسية، الفصل الأول،1، ثم الإيتيقا، الكتاب الثالث، المقدمة.

لأجل خلاصهم»[25]، فالنزوعات الحزينة هي تركيبة تجمع ما لا يتناهى من الرغبات وتقلبات النفس والجشع والخرافة، «إذ إن أولئك الذين يبدون الأكثر حرصا على تبني كل أشكال الخرافة، هم أنفسهم الذين يسعون، بشكل لا حدود له لإكتساب الأملاك و الثروات العينية»، فالطاغية يحتاج لحزن الأنفس حتى ينجح، تماما كما أن النفوس الحزينة تحتاج لطاغية حتى تستمر و تتكاثر»، فما يجمعهم في كل الأحوال هو كره الحياة، أي هو ضغينتهم ضد الحياة. الإيتيقا ترسم وجه إنسان الضغينة هذا، الذي تكون كل سعادة بالنسبة إليه إهانة، فيصير البؤس والعجز هما مجال اهتمامه الوحيد»، وهؤلاء الذين يبرعون في كسر النفوس عوض تقويتها، لا يكونون أقل ضررا على أنفسهم عينها، لهذا فإن كثيرا منهم فضّل الحياة بين الوحوش على الحياة مع الناس، تماما كما يحصل أن يلجأ الأطفال والمراهقين، الذين يعجزون عن تحمل تأنيب الوالدين إلى الجندية، مفضلين بذلك مساوئ الحرب وسلطة طاغية، على البقاء في البيت وتحمل التوبيخ الأبوي، متحملين بذلك أن يُفرض عليهم أي مصير، ماداموا ينتقمون من أبائهم...»[26].

هناك بالتأكيد فلسفة «للحياة» عند سبينوزا، إنها تتجسد خاصة في فضح كل ما يمنعنا عن الحياة؛ فضح كل تلك القيم المتعالية التي تقف ضدها، وهي القيم المرتبطة بشروط وأوهام وعينا، فحياتنا ملوثة بمقولات «الذنب والاستحقاق »/ «الخطيئة الاستغفار»[27]. وما يخلق هذا يلوث هذه الحياة هو الكراهية، بما فيها الكراهية الموجهة ضد الذات، أي الشعور بالذنب، وكل جهد سبينوزا هنا و عمله الذي يجتهد في تحقيقه هو أن يتتبع خطوة خطوة التوالي الرهيب للنزوعات الحزينة : الحزن عينه أولا، ثم الكراهية، النفور، السخرية، الخوف، اليأس، وخز الضمير morsus conscientiae، الشفقة، الغيظ، الحسد،

25. رسالة في اللاهوت والسياسة، المقدمة.
26. الإيتيقا، الكتاب الرابع، التذييل، الفصل.13.
27. الإيتيقا، الكتاب الأول، التذييل.

الـذل، الخضـوع، الخسـة، العـار، النـدم، الغضب،الانتقـام، القسـوة...[28] وهـو في تحليلـه هـذا يبلـغ حـدا بعيـدا يجعلـه يجـد حتـى في الأمـل والأمـان، بـذرة الحـزن هـذه، التـي تكـون كافيـة لتحولهـا بذلـك لمشـاعر عبوديـة وتجعـل منهـا أحاسـيس للعبيـد[29]، فالمدينـة الحـق هـي التـي تقـدم للنـاس حـب الحريـة بـدل الأمـل في مقابـل مـادي، أو الإطمئنـان عـلى الممتلـكات، «والعبيـد وحدهـم، وليـس النـاس الأحـرار، هـم الذيـن يقبلـون بأخـذ مقابـل عـلى حسـن سـلوكهم»[30]. ليـس سـبينوزا مـن أولئـك الذيـن يفكـرون بـأن هنـاك شـيئا حسـنا في أي شـعور حزيـن، لهـذا فهـو الفيلسـوف الـذي ناهـض، قبـل نيتشـه، كل أشـكال تزويـر الحيـاة وكل القيـم التـي باعتمادهـا نحـط مـن قيمـة الحيـاة : إننـا لا نحيـا، بـل نحـن نعيـش مـا يشـبه الحيـاة، إننـا لا نفكـر إلا في تفـادي المـوت، وكل حياتنـا هـي تغـنٍّ بالمـوت.

والحقيقـة أن هـذا النقـد للنزوعـات الحزينـة متجـذر بعمـق في نظريـة الآثـار affections ، فـكل فـرد هـو أولا ماهيـة متفـردة، بمعنـى أنه درجـة قوة. و يقابـل هـذه الماهيـة ترابـط محـدد، ومقابـل هـذه الدرجـة مـن القـوة، نجـد قـدرة معينـة عـلى الانفعـال، وهـذه العلاقـة في النهايـة تجمـع الأطـراف، فتصـير هـذه القـدرة عـلى الانفعـال بالـضرورة متحققـة بالآثـار. و هكـذا فـإن الحيوانـات تتحـدد أقـل بمفاهيـم الجنـس والنـوع، مـن تحددهـا بقدرتها عـلى الانفعـال بالآثـار التـي تسـتطيعها، أي بالمثيرات التـي تسـتجيب لهـا في حـدود قدرتهـا الخاصـة، لهـذا فالتقسـيم بحسـب الجنـس والنـوع يتضمـن مـع ذلـك بعـدا أخلاقـيا، في حـين أن الإيتيقـا تبقـى إيتولوجيـا خالصـة لا تأخـذ بعـين الاعتبـار، بالنسـبة للإنسـان كـما الحيـوان، في كل حالـة، إلا مدى القـدرة عـلى الانفعـال. بيـد أنـه ينبغـي علينـا بالنسـبة للإنسـان أن نميـز أولا، وبشـكل دقيـق، بـين نوعـين مـن الآثـار : الأفعـال actions التـي تفـسر بطبيعـة الفـرد الـذي تقـع عليـه، والتـي تُشـتقّ مـن ماهيتـه، والانفعـالات السـالبة passions التـي تُفـسّر بـشيء مختلـف، وتكـون صـادرة عـن الخـارج.

28. الإيتيقا، الكتاب الثالث.

29. الإيتيقا، الكتاب الرابع، 47، الحاشية.

30. الرسالة السياسية، الفصل العاشر، 8.

إن القـدرة عـلى الانفعـال تتقـدم إذن باعتبارهـا قـدرة عـلى الفعـلpuissance d'agir، مـن حيـث يفـترض أنهـا متحققـة بالآثـار الفاعلـة، ولكـن أيضـا كاسـتعداد لتلقـي الفعـل puissance de pâtir مـن حيـث يُفـترض أنـه متحقـق بالانفعـالات السـلبة قياسـا لفـرد يبقـى هـو نفسـه. أي بالنسـبة لدرجـة مسـتقرة مفترضـة في حـدود معينـة، هكـذا القـدرة عـلى الانفعـال تبقـى في ذاتهـا ثابتـة ضمـن مـدى هـذه الحـدود نفسـها، لكـن القـدرة عـلى الفعـل والانفعـال تختلـف بشـكل عميـق الواحـدة عـن الأخـرى، وبشـكل متقابـل.ولا ينبغـي فقـط أن نميـز بـين الأفعـال والانفعـالات السـالبة passion، بـل بـين نوعـين مـن القابليـة للانفعـال. فـما يميـز الانفعـالات السـالبة، في كل الأحـوال، هـو كونهـا تحقـق قدرتنـا عـلى الانفعـال بفصلنـا عـن قدرتنـا عـلى الفعـل، بـأن تتركنـا منقطعـين عنهـا. لكننـا عندمـا نلاقـي جسـما خارجيـا لا يتـلاءم مـع جسـمنا (أي جسـما تكـون علاقاتـه غـير قابلة للتوافـق مـع علاقاتنـا) يحـدث وكأن قـدرة هـذا الجسـم تصـير متعارضـة مـع قدرتنـا، بـأن تقـوم بتقليـل قدرتنـا أو الحـد منهـا : بحيـث نقـول إن قدرتنـا عـلى الفعـل تقـل أو تُمنـع، وبالتـالي فـإن الانفعـالات التـي تتحقـق فينـا هـي الحـزن. وبالعكـس، حينـما نلاقـي جسـما يتـلاءم مـع طبيعتنـا، فإننـا نقـول بـأن قوتـه تنضـاف لقوتنـا : تكـون قـد تصـير الانفعـالات التـي تلحـق بنـا هـي الغبطـة، فقدرتنـا عـلى الانفعـال هنـا ازدادت و تقـوت، وهـذه الغبطـة نفسـها هـي انفعـال سـالب، بـما أن علتهـا تبقـى خارجيـة، لكننـا نبقـى مـع ذلـك منفصلـين عـن قدرتنـا عـلى الفعـل، لأننـا صوريـا لا نملكهـا قطعيـا. لكـن هـذه القـدرة عـلى الفعـل لا تنقطـع عـن الازديـاد طـردا، وهكـذا «نقـترب» مـن نقطـة التحـول، نقطـة الانتقـال التـي تجعلنـا ممتلكـين، وبذلـك مسـتحقين، للمـرح الفاعـل[31].

والحقيقـة أن كليـة نظريـة الانفعـالات هـذه هـي مـا يبـيّن موقـع النزوعـات الحزينـة، فهـذه النزوعـات كيفـما كانـت وبـأي مـا وسـيلة تـم تبريرهـا، تظـل أدنـى درجـات قوتنـا : أي تكـون اللحظـة التـي عندهـا

31. بخصوص نوعي الانفعالات السلبية، أنظر الإيتيقا، الكتاب الثالث، التعريف العام للمشاعر.

نكون مفصولين عن قدرتنا على الفعل، أي اللحظة الأعلى لاستلابنا، والتي نصير معها عرضة لشبح الخرافة وحيل الطاغية. الإيتيقا هي إذن، وبالضرورة، إيتيقا للمرح، فوحده المرح يحمل قيمة، وحده المرح يدوم، وحده المرح يجعلنا قريبين من الفعل وطمأنينة الفعل، أما النزوعات الحزينة فإنها تدفعنا دائما نحو العجز، وهذا هو ما يكوّن الهم الثلاثي الأبعاد للإيتيقا : كيف نبلغ أرقى انفعالاتنا المرحة، ومن ثمة نبلغ الإحساسات الحرة الفاعلة (في حين أن موقعنا في الطبيعة يبدو وكأنه يفرض علينا أن نظل عرضة للتلاقيات المضرة وللأحزان)؟ كيف نبلغ درجة نحقق معها أفكارا تامة ينتج عنها الإحساس الفاعل (في حين أن وضعنا الطبيعي يبدو وكأنه يفرض علينا ألا ندرك من جسمنا وروحنا والأشياء الأخرى إلا الأفكار غير التامة) ؟ كيف نصير واعين بذاتنا وبالله والأشياء (في حين أن وعينا يبدو غير قادر على أن يتحرّر من الأوهام) ؟

لا تنفصل النظريات الكبرى للإيتيقا ـ وحدة الجوهر ـ واحدية الصفات، المحايثة، الضرورة الكونية، نظرية التوازي، إلخ ـ في الحقيقة عن الأطروحات الثلاث العملية المتعلقة بالوعي والقيم والنزوعات الحزينة، لهذا فالإيتيقا هو كتاب مكتوب في مستويين متوازيين : مستوى الدفق الممتد للتعريفات والقضايا و البراهين واللوازم، وهي ما يعرض القضايا النظرية الكبرى، مع كل ما تفترضه من دقة منطقية، ثم مستوى ثان يظهر في التسلسل المنكسر للحواشي، التي تتقدم كخط نار منقطع، بهذا فهي صيغة أخرى تأتي تحت الصيغة الأولى، لتعبر عن ثورة القلب، وتبين الأطروحات العملية للمقاومة والتحرر[32]، فكل طرق الإيتيقا تتكون في المحايثة، بيد أن المحايثة هي اللاوعي ذاته وامتلاك الوعي، فالمرح الإيتيقي مترابط بالإثبات التأملي.

32. كانت هذه الطريقة التي تتمثل في إخفاء الأطروحات الأكثر جرأة والأقل محافظة في التذييلات والإحالات شائعة (كما يشهد بذلك معجم بايل). لكن سبينوزا سيجدد هذه الطريقة بمنهجه النسقي في الحواشي التي تحيل على بعضها البعض، لترتبط كبهـ بتمهيدات واللوازم، صانعة بذلك إيتيقا أخرى سرية.



الفصل الثالث

رسائل حول مسألة الشر : (مراسلات مع بلينبيرغ).

تتكون المراسلات مع بلينبيرغ من مجموعة تضم ثمان رسائل، جرى حفظها (XXIV_XVIII)، أربعة لكل واحد، كل هذه الرسائل جرى تبادلها في الفترة ما بين ديسمبر 1664 ويونيو 1665، وهي رسائل ذات أهمية سيكولوجية بالغة. كتب بلينبرغ، الذي كان يعمل وسيطا في تجارة الحبوب، ليسأل سبينوزا عن قضية «الشر». اعتقد سبينوزا ابتداء أن ما يحرك الرجل هو البحث عن الحقيقة، لكنه سيتنبّه بسرعة إلى أنّ ما كان يهم بلينبيرغ هو الجدال والرغبة في الغلبة والميل إلى إصدار الأحكام، إذ أنَّ الرجل كان ثيولوجيا كالفينيا هاويا أكثر من كونه فيلسوفا. وردا على بعض وقاحة بلينبيرغ، سيبدأ سبينوزا في الجواب بقسوة ابتداء من رسالته الثانية (XX)، لكنه مع ذلك سيكمل المراسلة وكأنه هو نفسه من كان مهتما بهذه القضية [الشر] ولن يقطع المراسلة إلا بعد زيارة بلينبيرغ له، حيث سيبدأ زائره في طرح أسئلة متضاربة خارج قضية الشر. بيد أن مناقشة هذه المسألة هو ما يعطي لمجموعة الرسائل هذه قيمتها الأعمق، فهي النصوص الكاملة الوحيدة التي يتناول فيها سبينوزا قضية الشر في ذاته، ويغامر بتقديم تحليلات وعبارات لا مقابل لها في الكتابات الأخرى. لا نعتقد بأن بلينبيرغ كان غبيا أو ضحية خلط ما، حتى وإن كان هذا الاعتقاد قد تردّد كثيرا (عيوبه في الحقيقة تكمن في أشياء أخرى)، فهو حتى وإن كان لا يعرف

الإيتيقا وبدأ رسالته الأولى بملاحظات تتعلق بفلسفة ديكارت، فإنه لم يكف عن طرح أسئلة جوهرية تمس قلب السبينوزية، فأجبر بذلك سبينوزا على تعداد الأمثلة وعرض المفارقات وتقديم تصور غريب جدا عن الشر. وكأن حب سبينوزا للحقيقة في هذا الموضوع الشائك قد دفعه إلى التخلي عن حذره الخاص، وإلى نزع قناعه حتى أمام شخص يعرف بأنه عدواني وحقود. كانت النظرية العقلانية التي مفادها بأن«الشر ليس شيئا»، من دون شك، واحدة من النظريات الشائعة في القرن السابع عشر،لكن التغيير الجذري الذي سيحدثه فيها سبينوزا هو ما اضطلعت ببيانه المراسلات مع بلينبيرغ. فإذا لم يكن الشر شيئا، وفق سبينوزا، فليس ذلك لأن الخير وحده يوجد ويجعل الوجود ممكنا، بل على العكس، لأن الخير لا يوجد أكثر من الشر، ولأن الوجود هو فيما وراء الخير والشر.

ابتدأ بلينبيرغ بسؤال عام طرحه على الديكارتيين : كيف يمكن للإله أن يكون علّة «الإرادات الشريرة»، إرادة آدم في أكل الفاكهة المحرمة مثلا ؟ غير أن سبينوزا سيجيب بالأصالة عن نفسه (ولن يذكر موقف ديكارت إلا متأخرا وبالضبط في الرسالة XXI، في سياق بيانه للفروق الموجودة بينه و بين ديكارت). لن يكتفي سبينوزا بأن يعرض بشكل عام المعنى الذي بمقتضاه يكون الشر غير موجود، بل سيجيب مستعملا نفس مثال بلينبيرغ بالقول «إن تحريم الفاكهة تمثل فقط في الكشف الذي قدمه الإله لآدم عن النتائج القاتلة التي ستكون لالتهام هذه الفاكهة، تماما كما نعرف نحن، بنور طبيعي، بأن السم يقتل (XIX)». ما يعنيه هذا الأمر هو أن الإله لا يحرم شيئا، لكنه يخبر آدم بأن الفاكهة، بالنظر إلى تركيبها، ستفكك جسمه إن أكلها، هنا سيكون للفاكهة مفعول السم. والحقيقة أننا هنا نجد، ومن هذا المنطلق، الأطروحة المركزية لسبينوزا : ما هو ضار ينبغي أن نتصوره كتسمّم وكتضرر وكعسر في الهضم. بل ربما، سنعُدُّه ـ بالنظر إلى العناصر المميزة لكل فرد ـ نوعا من عدم التلاؤم أوالحساسية

allergie [تجاه بعض الأشياء]. وهذا ما فهمه بلينبيرغ بشكل جيد حيث قال «إنك تمتنع عمّا أسميه الرذائل لأنها لا تناسب طبيعتك الخاصة،لا لأنها رذائل، إنك تمتنع عنها كما نمتنع عن مادة تشمئز منها طبائعنا» ولكن ماذا عن طبيعة لا تمتلك هذا الاشمئزاز، طبيعة شخص «يحب الجرائم» (الرسالة XXII) ؟ كيف تجعل من الاشمئزاز الشخصي مصدرا للفضيلة[33] ؟ سيرفق بلينبيرغ هذا السؤال بآخر بالغ الأهمية، وهو سؤال لن يجيب عنه سبينوزا بشكل مباشر : إننا إذن لا يمكن أن نعرف بأن شيئا ما هو سامّ إلا بالتجربة، لكن هل معنى هذا أن الشر معطى تجريبي ندركه بعديا ؟ حينها ماذا يبقى من معنى لكلمة «وحي» أو «معرفة» (XX) ؟عند هذا المستوى من الدقة التي بلغتها القضية، ينبغي لنا أن نتساءل في ماذا يتمثل التسمّم في نظر سبينوزا ؟ إن كلّ جسم يملك أجزاء، يملك« عددا كبيرا من الأجزاء»، ولكن هذه الأجزاء لا تنتمي إليه إلا وفق علاقة ما تميزها (علاقة في إطار درجة من الحركة والسكون). تبدو الوضعية هنا معقدة جدا، إذ إنَّ الأجسام المكوَّنة من حيث هي تمتلك أجزاء من أنماط مختلفة، تدخل في علاقات هي عينها متنوعة، هذه العلاقات المختلفة تتداخل مع بعضها لتشكل العلاقة المميزة أو الغالبة في فرد معين عند بلوغ مستوى معين .هناك إذن إدغام للعلاقات في كل جسم، وبين كل جسم وآخر، وهذه العلاقات مُدغمةً هي ما يشكل «الصورة». وكمثال على ذلك، وكما يبين سبينوزا نفسه في رسالة إلى أولدنبيرغ (XXXII) «الكيلوس» و«اللمفا» هما جسمان اثنان، كلٌ في إطار تركيبه الخاص، وهما معا يكوِّنان، في اجتماعهما، الدّم كتركيب ثالث غالب وأعم. والدم عينه هو عنصر من جسم حيواني أو إنساني، في إطارتعالُق آخر مميّز أو أعم، فلا وجود إذا لجسمين تكون علاقاتهما متماهية بشكل كليّ، كأن يحمل شخصان، نفس تركيبة الدم، بالضبط. ما الذي يحصل إذن عندما يقع التسمم أو في حالة حساسية تجاه شيء ما (بما أنه علينا أن

33 . في الرسالة 21 كان سبينوزا قد قال «بالنسبة لي، فإني أمتنع عن الجرائم و / أو ألزم نفسي بعدم إتيانها لأن الجرائم تثير بشكل قاطع اشمئزاز طبيعتي الخاصة».

نأخذ بالحُسبان العوامل التي تحكم كل تعالُق) ؟ في هذه الحالة، يبدو بأن واحدا من العلاقات المكونة للجسم قد تحلّل وانعدم. والموت يتحقق حين يكون التعالُق المهيمن والمحدد للجسم هو نفسه محكوما بأن ينحل : «أقصد أن الجسم يموت حين تصير أجزاؤه قابلة للدخول في تعالُق آخر من الحركة والسكون فيما بينها»[34]. وهنا يدقق سبينوزا مقصوده أكثر من قوله السابق : إن علاقة ما قد انحلّت وتفككت، فما يحصل حين يتوقف هذا التعالُق، الذي هو في ذاته حقيقة أبدية، عن التحقق بأطرافه الراهنة؛ فما ينعدم حينها ليس هذا التعالق الأول الذي يبقى حقيقية أبدية، بل تنعدم الأجزاء التي كانت،في تلاقيها ببعضها، تكوّنه والتي دخلت الآن في تعالُق آخر[35]. وكمثال على ذلك يورد السم الذي يفكك الدم، أي الذي يجبر أجزاء الدم على الدخول في تعالُقات أخرى، تميز أجساما أخرى (لم يعد الدم دما...).

هذه النقطة أيضا يظهر أن بلينبيرغ قد فهمها جيدا، إذ سوف يبادر في رسالته الأخيرة (XXXIV) إلى القول بأن هذه النتيجة سنكون مضطرين للقول بها أيضا فيما يخص الروح : فبما أن الروح هي نفسها مكونة من عدد كبير جدا من الأجزاء، فإنها سوف تلاقي نفس التحلل، وستتحول أجزاؤها إلى أنفس أخرى غير إنسانية.

يقدم سبينوزا إذن معنى خاصا للأطروحة الكلاسيكية القائلة بأن الشر ليس شيئا، بما أنه في كل الحالات هناك دائما تعالُقات تتكون (مثلا بين السم وبين التعالُقات الجديدة التي دخلت فيها أجزاء الدم). بيد أن التعالُقات، التي تتكون تبعا لنظام الطبيعة، لا تتوافق بالضرورة مع حفظ تعالق بعينه [تعالُقات دمي أنا مثلا]، هذا التعالق الذي يمكن أن يتحلّل، أي أن يتوقف عن التحقق، بهذا المعنى نقول لا وجود لشر (في ذاته)،ولكن هناك ما هو قبيح (بالنسبة لي) : « فما يجعل تعالق

34. **الإيتيقا** : الكتاب الرابع، الحاشية 39.

35. في هذا السياق كان بمقدور سبينوزا أن يجيب على الاعتراض السابق لبلينبيرغ :يمكن للتعالقات وقوانين تركيبها من حيث هي حقائق أبدية، أن تكون موضوع معرفة أو وحي، حتى وإن كنا ، في ظل شروط طبيعية، محتاجين لتجريب الأطراف التي تكون هذه العلاقات.

الحركة والسكون الذي يحكم أجزاءالجسم الإنساني فيما بينها تُحفظ يكون حسنا، وبالعكس يكون القبيح حينها هو ما يدفع أجزاء هذا الجسم، فيما بينها، لتدخل في تعالُق آخر من الحركة والسكون»[36]. إنني سأعُدُّ حسناً إذن كل شيء يكون تعالُقه قابلا للتوافق مع تعالقي (تلاؤم)، وسيكون قبيحا كل شيء يكون تعالُقه مفكّكا لتعالُقي، حتى وإن كان سيتعالق مع عناصر أخرى (تنافر).

من المؤكد أن الواقع، في تفاصيله، أكثر تعقيدا. فمن جهة، نحن نمتلك تعالقات مكوِّنة كثيرة، بحيث قد يكون شيء ما متلائما معنا في تعالق معين، وغير متلائم في آخر؛ ومن جهة ثانية، كل واحد من تعالقاتنا يتمتع هو نفسه بنوع من قابلية التحول، وهكذا فكل واحد يتغير بشكل كبير جدا ما بين الطفولة والشيخوخة والموت؛ من جهة ثالثة أيضا، يمكن للمرض أو لعوامل أخرى أن تغير التعالقات، إلى درجة نتساءل معها هل نحن فعلا نظل أمام الشخص نفسه؟ بهذا المعنى هناك أموات لا ينتظرون أن يتحوّل الجسم إلى جثة حتى يموتون، ومن جهة أخيرة يمكن للتحول الذي يلحق بأحد الأجزاء المكوِّنة لنا أن يبلغ درجة يصير مفعوله عندها شبيها بمفعول السم فينا، فيفكِّك باقي الأجزاء، وينقلب ضدها (كما هو الحال في بعض الأمراض [السرطان مثلا] وفي الانتحار كحد أقصى)[37].

36. الإيتيقا، الكتاب الرابع، القضية 39 .

37. هناك نصان جيلان من الإيتيقا يعرضان هذه الحالات، الكتاب الرابع الحاشية 20 و 39، حيث يعدِّد سبينوزا ، من جهة، حالات المعيش الاسمية nominales ، التي تكون فيها بعض الوظائف البيولوجية لجسم ما محافظا عليها، في حين تكون الوظائف الأخرى قد تحللت، ومن جهة أخرى هناك التدمير الذاتي، حيث تكون بعض الوظائف قد تغيرت كثيرا تحت تأثير عوامل خارجية ينتج عنها تدمير الكل (كما في الانتحار حيث « تتدخل عوامل خارجية مجهولة من طرفنا لتتحكم في خيالنا وتؤثر في جسمنا بشكل يجعله يتخذ طبيعة جديدة مضادة للطبيعة الأولى). هناك بعض المسائل الطبية المعاصرة التي تبدو أنها تتناسب كلية مع القضايا التي يعرضها سبينوزا مثل الأمراض التي تسمى بكونها « مناعة ذاتية»، والتي سوف نتحدث عنها لاحقا، أو النقاش الدائر حول إمكانية الحفاظ على الأجسام حية اصطناعيا بعد أن تكون قد ماتت «طبيعيا».والمواقف الشجاعة التي يعبر عنها الدكتور شوارتزنبيرغ اليوم يبدو أنها تستلهم تلقائيا سبينوزية أصيلة، و بهذا المعنى فإن هذا الطبيب يتحدث عن الموت، ليس بوصفه مشكلة بيولوجية، بل بوصفه مشكلة ميتافيزيقية وأخلاقية. يقول سبينوزا في الكتاب الرابع الحاشية 39 « لا شيء يمكن ان يجعلني أحسَبُ أو أرى أنَّ الجسم لا يموت إلا عندما يصير جثة، ففي الحقيقة التجربة نفسها تبين لنا هذا

نموذج التسمّم يصلح لكل هذه الحالات التي ذكرنا في تعقدها، وهو لا يصدُق فقط على الشر الذي نتلقاه، بل والشر الذي نسبّبه أيضا، فنحن لا نكون موضوعا للتسميم فقط، بل قد نكون مصدرا له، إننا نفعل من حيث كوننا سموما حيوية وسموما عضرية. وقد عرض بلينبيرغ نفسه ثلاثة أمثلة على ذلك، فعندما أقتل أحدا، فأنا أفكِّك التعالقات المحددة لجسم إنساني آخر، وفي حالة السرقة أفكّك التعالق الموجود بين إنسان وممتلكاته، وفي حالة الخيانة أيضا، أفكّك التعالق الذي يجمع بين رفيقين، أي التعالق الذي يحكم زوجين، والذي، وإن كان تعالقاً تعاقديا أو مؤسَّسِيا أو اجتماعيا، فإنه ليس بتفرد أقل قيمة في النوع.

يعترض بلينبيرغ على هذا التصور ابتداء بمجموعة من العناصر: أولها، كيف سنميّز حينها بين الرذيلة والفضيلة، بين الجريمة والفعل الخيّر ؟ وثانيها، كيف يصير الشرعدما خالصا لا يكون الإله فاعله ولا المسؤول عنه ؟ فإذا كانت هناك تعالقات دائمة التكوُّن، وفي نفس الآن تعالقات تتحلّل، فعلينا أن ننتهي ـ كنتيجة ـ إلى القول، من جهة أولى، بأن كل شيء يتساوى «حينها سيصير العالم فوضى أبدية ودائمة ونصير نحن والبهائم سيّان»، ومن جهة ثانية،سننتهي إلى القول بأنَّ الشر يملك قيمة وجود بوصفه شيئا [على عكس قول سبينوزا] تماما بقدر الخير، بما أن مواقعة امرأة ورجل آخر جنسيا تمتلك درجة إيجاب positivité، ليست أقل من إيجاب مواقعتك لزوجتك (xx) ؟ يستند سبينوزا، حتى يبين إمكانية بل وضرورة التمييز [بين الرذيلة والفضيلة] إلى كل ما تتيحه الرؤية والمنطق الحركي، ولكنه منطق من طبيعة خاصة جدا، بحيث أتت معها الأجوبة مبهمة جدا : «فقتل نيرون لأمه مثلا، من جهةٍ ما، هو فعل يتضمن بعدا إيجابيا، إذ لم يكن جريمة، فقد قام أوريست بفعل هو ذاته فعل نيرون إذا نظرنا إليه من الخارج بشكل مطلق، كما امتلك هو أيضا نية في قتل أمه،لكنه لم

خطأ القول، إذ يحصل أحيانا أن إنسانا يعيش تغيرات كبيرة، بحيث لن أقول بسهولة بأنه يبقى هو نفسه معها، هذا ما روي لي عن أحد الشعراء الإسبان...».

يحمل نفس وزر نيرون. في ماذا تمثلت جريمة نيرون إذن ؟ تمثلت فقط في كون نيرون، في فعله ذاته، بدا لئيما فظا متغطرسا... هكذا فالإله لم يكن هومصدرفعل نيرون، حتى وإن كان هو علة فعله وعلّة نيته» (XXIII)، بيد أن تفسير هذا النص الصعب، لا نجده إلا في الإيتيقا.

ما هو الشيء الإيجابي والحسن في فعل الضرب يتساءل سبينوزا[38]؟ إنه يكمن في كون هذا الفعل (رفع اليد للأعلى، شد الكف، الدفع بسرعة وقوة) يعبر عن قدرة لجسمي، أي يعبر عما يستطيعه جسمي في إطار تعالق معين. وما القبيح إذن في هذا الفعل ؟ القبيح سيظهر لنا حين نربط هذا الفعل بصورة الشيء الذي تفككت تعالقاته نتيجة لهذا الفعل (قتل الشخص نتيجة للضرب). لقد كان بمكنة نفس الفعل أن يُعَدَّ حسنا لو ارتبط عندنا بصورة شيء تتوافق تعالقاته مع فعل الضرب هذا (ضرب الحدّاد في الحدادة مثلا). ما يعنيه هذا الأمر هو أن فعلا ما يكون قبيحا في كل مرة يحلّ فيها بشكل مباشر تعالقا ما، و يكون حسنا حينما تنتج عنه علاقة توفّق مباشرة بين تعالقه الخاص وتعالقات أخرى[39]. قد يُعترض علينا بالقول إنه هناك في كل الأحوال تعالقات ستتحقق في نفس اللحظة التي ستنحل فيها أخرى، فانحلال علاقات ما يصاحبه تكون أخرى، لكن ما يهم هو أن نعرف هل فعلنا هذا يوحي لنا بصورة شيء، من جهة قابليته للتعالق معنا، أو على العكس يوحي بصورة هذا الشيء من جهة كونه يتفكك بهذا الفعل الذي نأتيه. لنعد إلى مثال جريمتَي قتل الأم المعروفتين : أوريست قتل كليتمنستر، لكن كليتمنستر هذه قتلت أغاميمنون زوجها أب أوريست نفسه، فيصير فعل أوريست حينها لصيقا بشكل مباشر ومحدد بصورة أغاميمنون، أي بالتعالقات المميزة لأغاميمنون، بوصفها حقيقة أبدية كان أوريست يتعالق معها، في حين أن نيرون حين يقتل أغريبين، فإن فعله لا يكون حينها لصيقا إلا بصورة الأم التي يحل تعالقاتها بشكل مباشر. بهذا المعنى يظهر لنا

38. الإيتيقا، الكتاب الرابع، القضية 59، الحاشية.

39. بالنسبة للمباشر وغير المباشر أنظر «الإيتيقا» الكتاب الرابع، القضية 63، اللازمة والحاشية.

نيرون « عاصيا، عديم الرحمة وعاقا...»، فحينما أضرب مثلا «بغضب وبكراهية»، فإني أربط فعلي هذا بصورة عن شيء لا يبقى قابلا للتعالق مع فعلي، ولكنه على العكس ينحل به. خلاصة القول، من المؤكد أن هناك فرقا بين الرذيلة والفضيلة، وبين الفعل الحسن والقبيح، لكن هذا الفرق لا يتعلق بالفعل في ذاته أو بصورته (فلا وجود لفعل - منظورا إليه في ذاته فقط- يكون حسنا أو قبيحا)، كما أن هذا الفرق لا يتعلق بالنية، أي بصورة نتائج الفعل، بل يتعلق فقط بالتعيين، أي بصورة الشيء التي يجري ربطها بصورة الفعل، أو بشكل أدق إنها تتعلق بالصلة الموجودة بين التعالقين، صورة الفعل في تعالقه الخاص وصورة الشيء في تعالقه الخاص أيضا. السؤال هنا هو : هل يُصارُ إلى ردّ الفعل، إلى صورة الشيء الذي يفكك علاقاته، أم إلى صورة الشيء الذي يكوّن معه تعالقه الخاص ؟

إذا كان عنصر التمييز هو هذا الذي ذكرنا؛ فإننا سنفهم بأي معنى يكون الشر ليس شيئا، فمن زاوية نظر الطبيعة أو الإله، هناك دائما تعالقات تتكون ولا وجود لشيء آخر غير تعالقات تتكون تبعا لقوانين أبدية. فكلما كانت لدينا فكرة تامة؛ أدركنا وفقا لها جسمين على الأقل، جسمي وجسم آخر، من زاوية نظر تحقّق تعالقاتهما (معنى مشترك). في حين أننا لن نجد أيّ فكرة تامة عن أجسام لا تتوافق فيما بينها، ولا فكرة تامة عن جسم لا يتوافق مع جسمي من جهة كونه غير قابل في ذاته للتوافق معي . بهذا المعنى يكون الشر، أو بالأحرى ما هو قبيح، غيرموجود إلا في الأفكار غير التامة وفي الانفعالات الحزينة التي تنتج عنها (كراهية، غضب، إلخ...)[40].

لكن عند هذه النقطة كل المسألة ستعاد من جديد. لنفترض فعلا أن الشر ليس شيئا إذا نظرنا له من جهة التعالقات التي تتكون تبعا لقوانين الطبيعة، هل هذا الأمر ينطبق على الماهيات التي تعبر عن ذاتها في هذه التعالقات ؟ بيانا لهذا الأمر يعترف سبينوزا بأن

---

40. الإيتيقا ، الكتاب الرابع، القضية 64 ، الحاشية.

التصرفات أو الأعمال، إن كانت هي ذاتها متساوية من جهة الكمال، فإن فاعليها ليسوا كذلك، والماهيات بدورها ليست كذلك (XXIII)[41]. بل إن هذه الماهيات الفردية هي ذاتها غير مكوَّنة بنفس الطريقة التي تتكون بمقتضاها العلاقات الفردية. من هنا يمكن أن نتساءل ـ ألا توجد ماهيات فردية تكون مرتبطة في صميمها بما هو قبيح، وهو ما سيكون سببا لإيجاد مدخل جديد للقول بالشر المطلق ؟ ألا توجد هناك ماهيات فردية يُعدُّ التسميم خاصيتها المميزة ؟ هنا يطرح بلينبيرغ سلسلة أخرى من الاعتراضات : ألا توجد هناك ماهيات مرتبطة بشكل صميم بالجريمة،بقتل الآخرين أو بقتل الذات ؟ (XXII)، ألا توجد ماهيات لا تنظر إلى الجريمة بوصفها سما، بل بوصفها تغذية تطيب لها ؟ وتستمر الاعتراضات عند الانتقال من الشر ـ الأذى، إلى الشر - التعاسة : في كل مرة يحصل لي شر، أي في كل مرة تنحل فيها واحدة من تعالقاتي، فإن هذا الانحلال يظل من صميم ماهيتي، حتى وإن كانت هناك تعالقات أخرى قد نتجت عنه في الطبيعة. هكذا فإنه يمكن أن يكون من صميم ماهيتي أن أصير أعمى أو أن أصير مجرما.... (XX ـ XXII) أوَ لم يتكلم سبينوزا نفسه عن «أثر يلحق بالماهية» ؟ وحينها حتى وإن عددنا سبينوزا قد نجح في نفي الشرعن نظام التعالقات الفردية، فليس من المؤكد أنه قد نجح في نفيه عن نظام الماهيات الفردية، أي عن التفردات التي هي أعمق من تلك التعالقات[42]. هنا يأتي جواب سبينوزا حادا وشديدا : إذا كان الإجرام من صميم ماهيتي، فإنه سيكون فضيلة خالصة وتامة (XXIII)[43]. لكن

41. فيما يتعلق بمعرفة هل فعل السارق وفعل الإنسان الصالح، من جهة كونهما شيئين واقعيين الإله هو علتهما، هل هما كاملين من حيث هما أفعال ؟ أجيب بأنه إذا أخذنا بالحسبان الفعلين فقط في حالهما المحدد، يمكن أن نعدَّ أنَّ فيهما معا كمالا متساويا. أما إذا كان السؤال هو:هل السارق والرجل الصالح متساويان كذلك ويملكان نفس السعادة ؟ الجواب عندي هو لا»

42. الإيتيقا، الكتاب الثالث ، تعريف الرغبة.

43. «إذا كان هناك رجل يرى بأنه يمكنه أن يحيا معلقا على مشنقة بشكل أفضل من جلوسه إلى الطاولة، فإنه سيكون مجنونا إن لم يعلّق نفسه فيها، كذلك إذا كان هناك من يعتقد بشكل واضح بأنه سيتمتع بحياة أو بماهية أفضل إن هو ارتكب الجرائم دون الفضائل فإنه سيكون من الجنون أن يمتنع عن ارتكاب الجرائم. إذ، من منظور طبيعة إنسانية مشوهة إلى هذا الحد، الرذائل تصير فضائل».

هـذه هـي المشـكلة بالـذات، مـا الـذي نعنيـه بـأن يكـون الـشيء منتميـا إلى الماهيـة ؟ إن مـا ينتمـي إلى الماهيـة هـو دائـما مجـرد حالـة، أي واقـع مـا، درجة كـمال تعـبر عـن قـوة أو قابليـة للانفعـال، والحـال ألاّ شـخص يكـون شريـرا أو تعيسـا قياسـا إلى قابليـة الانفعـال التـي يملـك، ولكـن دائـما قياسـا إلى القابليـة التـي لا يملـك، فالأعمـى لا يمكـن أن ينفعـل بالنـور، والشريـر لا يمكـن أن ينفعـل بنـور العقـل، لهـذا فـإن كنّـا سـننعته بكونـه تعيسـا أو شريـرا، فليـس ذلـك بالنظـر للحالـة التـي هـو عليهـا، لكـن بالنظـر للحالـة التي ليـس عليهـا، أو التـي كان عليهـا ولم يعـد [كان يـرى فصـار أعمـى، كان سـعيدا فصـار تعيسـا]. بيـد أن الماهيـات لا يمكـن أن تكـون إلا في الوضعيـة التـي هـي عليهـا، تمامـا كـما أنهـا لا يمكـن أن تكـون إلا هـي مـن حيـث هـي ماهيـة، «في هـذه الحالـة سـيكون القـول إن الأعمـى [كان يمكـن] أن يمتلـك رؤيـة قـولا لا يقـل عبثـا عـن القـول بـأن الحجـر [كان يمكـن أن] يمتلـك الرؤيـة... كذلـك عندمـا نعتـبر أن طبيعـة شـخص مـا محكومـة بشـهوة حسـية دنيـا، وحـين نقـارن هـذه الشـهوة الحاصلـة عنـده الآن بتلـك الحاصلـة عنـد إنسـان خـيّر، أو بشـهوة خـيّرة كانـت عنـد الشـخص نفسـه في حالـة أخـرى، ....فـإن قولنـا إن هـذه الشـهوة الخـيّرة [كان يمكـن أن] تكـون منتميـة إليـه الآن، لـن يكـون أقـل تناقضـا مـن القـول إنهـا [كان يمكـن أن] تنتمـي لطبيعـة حجـر أو شـيطان»(XXI). لا وجـود إذا للـشر في نظـام الماهيـات، بنفـس الكيـف الـذي لا يكـون بـه موجـودا في نظـام التعالقـات، إذ كـما أنـه لا يكـون أبـدا في نظـام التعالـق الواحـد ـ بـل ينتـج عـن تعالـق يحصـل بـين تعالقـين ـ فإنـه لا يوجـد بالمقابـل، في حالـة معينـة أو ماهيـة معينـة، ولكننـا نستشـفه مـن مقابلـة بـين حـالات، مقابلـة لـن تكـون أقـل خطـأ مـن مقارنـة بـين ماهيـات .

لكـن هـذه النقطـة تحديـدا هي مـا سـيجعل بلينبيرغ ينـزع إلى المعارضة أكثـر: فـإذا كنـت غـير قـادر عـلى المقارنـة بـين ماهيتـين، فتلـوم الأولى عـلى كونهـا لا تمتلـك قـدرات الثانيـة (الحجـر الـذي لا يسـتطيع الرؤيـة)، هـل هـذا الأمـر يصـح أيضـا حـين نقـارن بـين حالتـين لماهيـة واحـدة، حيـث

يكـون هنـاك انتقـال واقعـي مـن حالـة إلى أخـرى ؟ وحيـث يقـع تناقـص أو انتفـاء للقـدرة التـي كنـت أمتلـك قبـلا ؟ « إذا صرت في حالـة أقـل كـمالا ممـا كنـت عليـه في حالـة سـابقة، فهـذا سـيكون أقبـح، إذ إنـه يعنـي أنني صرت أقـل كـمالا» (XX).

ألا يسـقط سـبينوزا هنـا في نـوع مـن التصـور «الظـرفي» instantanéiste عـن الماهيـات ؟ تصـور ينتهـي إلى نفـي كل صـيرورة وكل ديمومـة ؟ « إن مـا ينتـج عـن قولكـم هـذا هـو أن لا شيء يصـير منتميـا إلى ماهيـة شيء مـا إلا مـا ندركـه نحـن في لحظـة محـددة بوصفـه حاصـلا فيهـا[44]» (XXII). يبـدو مـن الغريـب أن سـبينوزا، بعـد أن تعـب مـن هـذه المراسـلة، لم يجب بلينبـيرغ عـلى هـذه النقطـة، لأنـه كان قـد دافـع هـو نفسـه وبإلحـاح في كتـاب «الإيتيقا»عـن كـون التحـول مـن وضعيـة أكمـل إلى وضعيـة أقـل كـمالا، واقعـي وحاصـل فعـلا كـما في حالـة «الحـزن»،إذ في هـذه الحالـة يظـل هنـاك فعـلا شيء لا يمكـن أن نـردّه إلى تناقـص في الكـمال، ولا إلى مقارنـة بـين وضعيتـين مـن الكـمال[45]. هنـاك شيء في الحـزن فعـلا لا يقبـل الاختـزال ولا الـردّ إلى السـلب أو إلى الخـارج، فالحـزن شيء واقعـي معيـش، هنـاك إذن شيء يبـين عـدم قابليـة مـا هـو «قبيـح» لأن يُختـزل، إنـه الحـزن، مـن جهـة مـا هـو تناقـص في القـدرة عـلى الفعـل وفي القابليـة للانفعـال، وهـو مـا يظهـر بشـكل واضـح في يـأس الشـخص الحزيـن، وفي كراهيـة الشـخص الشريـر (حتـى أفـراح الـشر تكـون أفراحـا ارتكاسـية، لأنهـا تبقـى رهينـة بالحـزن الـذي نلحقـه بالغـير)[46]. بعيـدا إذن عـن القـول بنفـي

44. كان سـبينوزا في الرسـالة رقـم XXI قـد قـال « حتـى وإن كان الإلـه قـد عـرف الحالـة السـابقة لآدم كـما يعـرف حالتـه الراهنـة، فإنـه لم يكـن يعـدُّ مـع ذلـك أنّ آدم قـد انفصـل عـن حالتـه السـابقة، بصيغـة أخـرى، إن حالتـه السـابقة تنتمـي إلى طبيعتـه الراهنـة» .

45. **الإيتيقـا** ، الكتـاب الثالـث، تعريـف الحـزن : «لا يمكـن لنـا أن نقـول إن الحـزن يكمـن في المنـع عـن كـمال أكـبر، إذإن المنـع ليـس شـيئا، بيـد أن الشـعور بالحـزن هـو فعـل، وبسـبب مـن ذلـك، لا يمكـن أن يكـون إلا فعـل المـرور نحـو كـمال أقـل ...»2- التحديـد العـام للانفعـالات « عندمـا أقـول : قـوة وجـود أكـبر أو أقـل مـن السـابق، لا أقصـد أن النفـس تقـارن الوضـع الراهـن للجسـم بـماض مـا، بـل أن الفكـرة، والتـي تعكـس صـورة الأثـر، تثبـت قياسـا إلى الجسـم شـيئا يحتـوي قـدرا مـن الواقـع أقـل أو أكثـر مـن السـابق».

46. **الإيتيقا** : الكتاب الثالث ، 20 (و كل تداعيات الانفعالات الحزينة.).

الديمومة، نجد سبينوزا يعتمد على هذه الديمومة لوصف التغيرات الدائمة التي تحصل في الوجود، فيعُدّها الملجأ الأخير لما هو قبيح. إن ما ينتمي للماهية هو الحالة أو الأثر لا غير، ما ينتمي إلى الماهية هو الحالة وحدها من حيث إنها تعبير عن قدر من الواقع أو الكمال لا يقبل المقارنة مع حالات أخرى. بدون شك أن الحالة أو الأثر لا يعبران فقط عن قدر مطلق من الواقع، بل يتضمنان أيضا تحولا في القدرة على الفعل، أي قدرا من الزيادة أو النقص، فرحا أو حزنا، لكن هذا التحول لا ينتمي بصفته هذه إلى الماهية، إنه لا يلحق إلا بالوجود أو بالديمومة، ولا تعلق له إلا بتكوُّن ونشأة الحالة في الوجود. يبقى أن الحالات التي تتقلب فيها الماهية متنوعة جدا في مستوى الوجود، تبعا لمدى التزايد أو التناقص في مستوى القوة التي توجدها. فعندما يمنح وضع خارجي تزايدا لقدرتنا على الفعل، فإنه يكون مصحوبا بوضع ثان يكون مرتبطا بهذه القدرة نفسها : هكذا، يقول سبينوزا، يحصل أن فكرة شيء متوافق معنا، شيء يتركب معنا، تدفعنا إلى تكوين فكرة تامة عن أنفسنا وعن الإله، وكأن الحالة الخارجية ترتبط بسعادة لا يكون لها من مصدر إلا نحن[47]. وعلى العكس عندما يحقق الوضع الخارجي تناقصا في قدرتنا، فينتج عن ذلك أنه لن يصاحب إلا أوضاعا أخرى غير متوافقة معنا ومشروطة ما عدا إن كانت قوتنا نحن قد بلغت قبل ذلك مستوى يصير معه من غير الممكن إضعافها. خلاصة القول، إن حالات الماهية هي دائما على أكمل ما تستطيعه، لكنها تختلف تبعا لقانون إنتاجها في الوجود : إنها تعبر في الماهية عن قدر مطلق من الواقع، لكن بتناسب مع التحول الذي يلحق بها في الوجود.

بهذا المعنى يكون الوجود امتحانا. لكنه امتحان فيزيائي وكيميائي، إنه تجريب وليس حُكما ،لهذا فإن كل المراسلة مع بلينبيرغ

47. هذا ما تعرضه بداية الكتاب الخامس في مسارها : الأفراح – الانفعالات السلبية والأفكار غير التامة تكون متحدرة منها، تتعالق بالأفكار التامة والأفراح «الفاعلة»- في حين أن الأحزان لا ترتبط إلا بأحزان أخرى وأفكار أخرى تبقى غير تامة.

تعلقت بموضوع الحكم الإلهي : هل الله يملك فهما ؟ هل يمتلك إرادة وانفعالات تجعل منه قاضيا يحكم على ما هو خير وما هو شر ؟ في الحقيقة إن من يحكم هو نحن أنفسنا تبعا لحالاتنا، فالتجربة الفيزيائية الكيميائية ـ تبعا لتغير الحالات ـ هي ما يجسد [قيمة] الإيتيقا ويجعلها متعارضة مع أحكام الأخلاق، فالماهية، ماهيتنا الفردية نحن، ليست ظرفية، بل أبدية؛ وأبدية الماهية لا تأتي بعديا، بل تكون مُبطَنة ومتداخلة مع الوجود في إطار الديمومة، لهذا فهذه الماهية الأبدية والفردية هي الجانب الأكثر شدّة فينا والذي يعبر عن ذاته في علاقة هي في ذاتها حقيقة أبدية، أما الوجود فهو مجموع الأجزاء الخارجية التي تنتمي إلينا تحت هذا التعالق في الديمومة. إذا كنا قد استطعنا في وجودنا أن نركب هذه الأجزاء بشكل يرفع من قدرتنا على الفعل، فإننا بذلك نكون قد أظهرنا انفعالا أكبر لا يردّ إلا إلينا نحن، وإلى الجانب الشديد والحي فينا. وبالعكس إذا كنا لا نكف عن تدمير وتفكيك أجزائنا المكونة وأجزاء الآخرين، فإن جانبنا الشديد والأبدي، جانبنا الجوهري، لا يكون متملكا ولا قادرا على أن يحيا إلا قدرا صغيرا من الانفعالات التي تصدر عنه، فلا تتحقق به حينها أي سعادة. هذا إذن هو الفرق الفاصل بين رجل الخير ورجل الشر: الرجل الخيّر القوي هو الذي يوجِد ذاته في مستوى من القوة والشدة اللتين تجعلانه يتملك الأبدية في حياته، وبالتالي يصير الموت الذي لا يأتي إلا من الخارج ـ والذي هو دائما خارجي ـ غير ذي قيمة عنده. إن الامتحان الإيتيقي هو إذن نقيض الحكم «الآخِر» : فعوض مد نظام أخلاقي، فإنه يبسط من الآن نظاما محايثا للماهيات وحالاتها، وعوض الحكم بالثواب والعقاب، يكتفي هذا التجريب بتحليل تركيبنا الكيميائي (اختبار تركيبة الذهب أو الطين)[48]. إننا نملك ثلاثة مكونات : أولها ماهيتنا الفردية الأبدية، ثانيها علاقات حركتنا وسكوننا المميزة أو قدرتنا على الانفعال التي هي بدورها حقائق أبدية،وثالثها أجزاؤنا الخارجية

48. حول تجربة الطين أنظر الرسالة LXXVIII إلى أولدنبورغ.

التي تحدد وجودنا في الديمومة، والتي تنتمي إلى ماهيتنا، بما أنها تحقق هذا الجانب أو ذاك من علاقاتنا (كما هو الشأن بالنسبة للانفعالات الخارجية التي تخص قدرتنا على الانفعال) ولا وجود لشيء قبيح إلا على هذا المستوى الأخير من الطبيعة. القبيح يحصل حين تصير أجزاؤنا الممتدة خارجيا والتي كانت تنتمي إلينا في إطار تعالقٍ معين محكومة بأن تدخل في تعالقات أخرى، أو عندما يقع علينا أثر يتجاوز قدرتنا على التحمّل. هنا نقول إن تعالقنا قد انحلّ، أو إن قدرتنا على الفعل والانفعال قد انتفت. لكن في الواقع حين تكف تعالقاتنا عن الوجود في أجزائها المادية ، أو حين تتوقف قابليتنا للانفعال بفعل آثار خارجية عن التحقق؛ فإن ذلك لا يفقد تعالقنا أي شيء من حقيقته الأبدية. كل ما نسميه قبحا هو ضروري قطعا، لكنه يأتي دائما من الخارج، ضرورته إذن عرضية. والموت ضرورة لازمة لأنها تأتي من الخارج دائما، إذ إن هناك أولا معدلا للحياة ، فلكل تعالق مدة تحقق محددة، لكن زيادة على ذلك يمكن لبعض العوارض والانفعالات في أي لحظة أن توقف هذا التحقق. وضرورة الموت هذه هي التي توهمنا بأنها صادرة عنا وفينا. بيد أن التحللات والتفككات في الواقع لا تخص لا تعالقاتنا في ذاتها ولا ماهيتنا. إنها تتعلق فقط بأجزائنا الخارجية التي تنتمي إلينا ظرفيا، والتي هي ملزَمة الآن بالدخول في تعالقات مختلفة عن تعالقاتنا الحالية، لهذا نجد الكتاب الرابع للإيتيقا يولي أهمية كبيرة للظواهر المرتبطة بتدمير الذات : فالأمر هنا يعكس واقع جملة أجزاء تكون ملزمة بالدخول في تعالقات أخرى تجعلها تعمل فينا حينها بوصفها أعضاء غريبة عنا. هذا ما يحصل في الأمراض التي نسميها بالمناعية، حيث تتعرض مجموعة من الخلايا التي يصير تعالقها مخترقا بعنصر خارجي (الفيروس) للتدمير من طرف كياننا ذاته (مناعتنا)، وعلى العكس في حالة الانتحار يكون مجموع الخلايا التي أصابها الداء هي التي هيمنت وجرّت معها، لصالح تعالق جديد، الأجزاء التي انفصلت عن تركيبتنا المميزة لنا . («عوامل خارجية مجهولة من

قِبَلنا تلحق بالجسم بكيفية تجعله يتخذ طبيعة جديدة مضادة لطبيعته الأولى....[49]») وهذا ما يظهر في مثال التسمم والتحلل الشهير والعام الذي يحب سبينوزا الاستشهاد به.

الصحيح أن أجزاءنا الممتدة وانفعالاتنا الخارجية، من حيث هي تحقق جانبا من تعالقاتنا، تبقى منتمية لماهيتنا، لكنها لا تكون «مكوّنة» لهذا التعالق أو لتلك الماهية. أكثر من ذلك، هناك كيفيتان للانتماء إلى الماهية . فـ«انفعال الماهية» ينبغي أن يفهم أولا بكيفية موضوعية خالصة : الانفعال لا يتعلق بماهيتنا ولكن بالعلل الخارجية التي تعمل في الوجود. بيد أن هذه الانفعالات مرة تضر بنا وتمنع تحقق تعالقاتنا (الحزن بوصفه تناقصا لقدرتنا على الفعل) ومرة تقويها و تدعمها (الفرح بوصفه تزايدا لهذه القدرة). وفي هذه الحالة الأخيرة فقط يتزاوج الانفعال الخارجي أو «السالب» بانفعال فاعل يكون مشروطا، صوريا، بقدرتنا على الفعل، ويصيرمكونا ماهويا لنا: الفرح الموجب، الانفعال الذاتي للماهية بذاتها، بحيث يصير المفعول هنا مستقلا وعلة لذاته. الانتماء إلى الماهية إذن يصير حاملا لمعنى جديد منفصل عن الشر والضرر، ليس لأننا نصير حينها مردودين إلى ماهيتنا الخاصة، بل على العكس، فالانفعالات الداخلية، الدفاعية، هي الأشكال التي نكون تحتها واعين بأنفسنا، واعين بالأشياء وبالإله، واعين بالداخل بشكل أبدي وماهوي (النوع الثالث من المعرفة : الحدس). بيد أننا بقدر ما نرتقي في فترة وجودنا نحو هذه الانفعالات الذاتية، بقدر ما تقل نسبة ما نخسره حين نفقد وجودنا مع موتنا أو في معاناتنا، وبقدر ما يكون بمكنتنا أن نقول إن الشر لم يكن شيئا فعلا، و بأن لا شيء، أو تقريبا لا شيء قبيح ينتمي للماهية[50].

---

49. الإيتيقا، الكتاب الرابع، القضية 20 .

50. يذكر سبينوزا فعلا تغيرات تتحقق بتقابل متناسب: فكلما كنا نملك أفكارا غير تامة وحزينة، كلما كان ـ في المقابل ـ الجانب الذي يموت منا أكبر، و بالعكس، كلما كنا نملك أفكارا تامة وأفراحا فاعلة، كلما كان الجانب الذي يدوم ويبقى سلبيا أكبر وكان الجانب الذي يموت و يلحقه الضرر أصغر.(الإيتيقا، الكتاب الخامس، من القضية : 38 إلى 40) والحقيقة إن هذه القضايا التي تتناول جانبي الروح تبقى مركزية في الكتاب الخامس، و بها سيتمكن من الرد على اعتراض بلينبيرغ الوارد في رسالته الأخيرة والذي تعلق ب وجود «أجزاء للروح».

الفصل الرابع

معجم المفاهيم الأساسية للإيتيقا

المطلق: أولا هو خاصية للجوهر المكون من مجموع الصفات، في حين أن كل صفة هي لا متناهية في جنسها فقط. من دون شك أن اللاتناهي في جنس ما لا يفترض أبدا المنع عن باقي الأجناس، ولا حتى التعارض معها، ولكن يفترض فقط التمييز الواقعي أو الصوري، الذي لا يمنع كل الصور اللامتناهية الأخرى من أن تنتسب لنفس الوجود، الذي يظل واحدا من الناحية الأنطولوجية (الإيتيقا، الكتاب الأول، التعريف ٦ وشرحه). وإذا ما أردنا أن ندقق سنقول: إن المطلق هو طبيعة لهذا الوجود، في حين أن اللاتناهي ليس إلا خاصية لكل «جنس» أو لكل واحدة من الصفات [التي هي فيه]. إننا نعاين هنا في السبينوزية بأكملها، تحولا من الكمال **اللامتناهي** infiniment parfait بوصفه خاصية، إلى اللاتناهي **بإطلاق** absolument infini بوصفه طبيعة. وهذا هو التحول الذي يجريه [سبينوزا] على الدليل الأنطولوجي.

من ناحية ثانية، المطلق هو خاصية للقدرة الإلهية، قدرة مطلقة على الوجود والفعل وعلى التفكير والفهم (الكتاب الأول، القضية 11؛ الحاشية infinitam absolute potentiam existendi ، 1، البرهان 31، absolutam cogitationem)*. هناك إذن ما يشبه جانبين مكونين للمطلق، أو بالأحرى قوتين للمطلق، جانبين أو قوتين متساويتين ولا تختلطان بالصفتين اللتين نعرف [الفكر والامتداد]،

انظـر حــول تسـاوي القوتـين (الكتـاب الثـاني، لازمـة حاشـية القضيـة 7).

التجريـد : الأسـاسي عنـد سـبينوزا هـو الفـرق في الطبيعـة الـذي يقيمـه في الإيتيقـا بـين المفاهيـم المجـردة والمعـاني المشـتركة (2، 40، اللازمـة1). فالمعنـى المشـترك هـو الفكـرة التـي نكونهـا عـن شيء مشـترك بـين جسـمين متوافقـين أو أكثـر، أي عـن جسـمين يتداخـلان بعلاقـات متبادلـة محكومـة بقوانـين معلومـة، ويدخـلان في علاقـات انفعـال وفعـل، تبعـا لهـذا التوافـق أو التركيـب الداخـلي. كذلـك يعـبر المعنـى المشـترك عـن قدرتنـا عـلى الفعـل والانفعـال، ويُفسّر بقدرتنـا عـلى الفهـم. عـلى العكـس مـن ذلـك تكـون فكـرة مـا مجـردة حـين تكـون قدرتنـا عـلى الانفعـال في عجـز، فنركـن إلى التخيّـل عـوض الفهـم : حينهـا لا نكـون بصـدد البحـث عـن فهـم العلاقـات التـي تتكـون، ولكننـا نكتفـي فقـط [بسـبب مـن عجزنـا] بتحصيـل علامـة ظاهريـة، أي تحصيـل عنـصر حـسيّ متغـير يثـير مخيلتنـا، فنعُـدُّ هـذا العنـصر خاصيـة جوهريـة ونتناسـى الباقـي (كأن لانـرى الإنسـان إلا مـن جهـة كونـه حيوانـا منتصبـا، أو حيوانـا ضاحـكا، متكلـما، حيوانـا عاقـلا، ثنائـي القوائـم، مـن غـير ريـش ...). في هـذا الوضـع، وعـوض أن ننتبـه لوحـدة التركيـب وتداخـل العلاقـات العقليـة والتكويـن الداخـلي للأشـياء (fabrica)، نعمـد إلى إحصـاء التشـابهات والاختلافـات الحسـية وإلى رصـد أشـكال الاسـتمرار والانقطـاع والتماثـل العابـرة والمتغـيرة في الطبيعـة.

يسـتدعي التجريـد في مسـتوى أول الخيـال، بـما أنـه يعمـد إلى تفسـير الأشـياء بصورهـا فقـط (images) : (أي بإحـلال الأثر الخارجـي الذي يكون لهـا علينـا محـلّ الطبيعـة الداخليـة للأجسـام). في مسـتوى ثـان الخيـال هـو الـذي يسـتدعي التجريـد، لأن الخيـال في ذاتـه ليـس إلا تجريـدات تعـبر في بعضهـا البعـض، تبعـا لنظـام تـلاق أو حتـى نظـام تحـوّل خارجـي (رسـالة في إصـلاح العقـل 62-64 : ف«إذا مـا قلنـا إن هنـاك أناسـا قـد تحولـوا إلى حيوانـات؛ فإننـا نقـول ذلـك بطريقـة عامـة جـدا... »)، وسـنرى فيـما بعـد كيـف تحكـم أو تنظّـم الأفـكار غـير التامـة مـا هـو مجـرد ومـا هـو متخيّـل.

على أن المجردات التخييلية هي من أنواع مختلفة، ففي مستوى أول نجد الطبقات والأنواع والأجناس التي تتحدد بحسب مقوم حسي متغير، يتّخذ شكل تقسيم بالجنس والنوع (الكلب، حيوان، ينبح...)، لكن، وفي تضاد مع نظام التقسيم بحسب الجنس والاختلافات النوعية، يقترح سبينوزا تقسيما آخر متناسبا مع فكرة المعاني المشتركة، وهو القائم على تحديد الموجودات بحسب مستوى قدرتها على الفعل والانفعال، أي بمدى الآثار التي يمكن أن تُنتج المثيرات التي ينفعل بها كل موجود، والمثيرات التي يظل إزاءها في لامبالاة، والمثيرات التي تتجاوز قدرته وتجعله يمرض أو يموت. بحسب هذه الرؤية سنجد أنفسنا أمام تصنيف للموجودات بحسب قدراتها، وحينها سنحدد أيها يتناسب مع غيره، وأيها لا يتناسب؛ أيها يكون طعاما لهذا، وأيها يمكن أن يجتمع مع غيره، وفي إطار أيّ تعالق. فسواء تعلق الأمر بإنسان أو بحصان أو كلب، بل حتى بفيلسوف وقور أو عربيد منحل، بكلب صيد أو كلب حراسة، بحصان سباق أو حصان حرث، كل هؤلاء لن يتميزوا حينها إلا بنوع القابلية للانفعال التي تكون لدى كل منهم، وقبل ذلك بالكيفية التي يحيون بها حياتهم ويحققونها (vita ailla qua unum quoque est contentum). (الإيتيقا الكتاب الثالث، القضية 57). من الممكن إذا أن نجد تصنيفات عامة، إلى حد ما، لا تستند إلى معايير الأفكار المجردة الواردة في [منهج] التحديد بالجنس والفصل، فحتى الصفات لا ينبغي فهمها باعتبارها اختلافات نوعية تحدد الجوهر باعتباره جنسا، بل هي نفسها ليست أجناسا، حتى وإن كنا نقول عنها إن كل واحدة منها هي غير متناهية في جنسها، (إذ إن عبارة جنس هنا لا تعني إلا شكل الوجود الضروري، الذي يجسد قدرة الجوهر اللامتناهية على الفعل والانفعال، بما أن الأحوال في الصفات ليست إلا هذه الأفعال والانفعالات عينها).

في مستوى ثان التجريد يستلزم العدد le nombre، فالعدد وثيق الصلة بالأفكار المجردة، ما دمنا ننظر إلى الأشياء بوصفها أفرادا

في تصنيفات، أي أجناسا وأنواعا. ولهذا كان العدد «تابعا للتخيل» (رسالة إلى مير XII)، بل إن العدد هو في ذاته تجريد، بالنظر إلى أنه ينطبق على الأحوال الموجودة «بتجريد وغض للنظر» عن الكيفية التي تصدر بها هذه الأحوال عن الجوهر وتتعالق بها مع بعضها البعض. وعلى العكس من ذلك، فإن الرؤية الملموسة للطبيعة تكشف لنا عن وجود اللاتناهي في كل مكان. ولكن لا شيء يكون متناهيا بعدد أعضائه : لا الجوهر الذي نرى إليه غير متناه في صفاته مباشرة ،دون أن نمر ب العدد 2، 3،4... (رسالة رقم LXI إلى شولر)، ولا الحال الموجود الذي يلم ما لا يتناهى من الجزيئات، دون أن يكون محققا لهذا اللاتناهي بتعداد هذه الجزئيات (رسالة LXXXI إلى تشيرناهوس) . ما ينتج عن هذا الأمر هو أن التمييز العددي لا يكون فقط غير قابل للانطباق على الجوهر، لأن التمايز الواقعي بين الصفات لا يكون أبدا عدديا، بل ولا ينطبق أيضا بشكل متناسب على الأحوال، لأن التمييز العددي لا يعبر إلا بشكل مجرد وتخييلي فقط عن طبيعة الحال والتمييز الحالي.

في مستوى ثالث هناك المتعاليات : الأمر لا يتعلق هنا بالخصائص النوعية والجنسية التي باعتمادها نقيم فروقا خارجية بين الموجودات، بل بمفهوم عن الوجود أو بمفاهيم من نفس مكانته نضفي عليها قيمة متعالية، ونقيمها بوصفها نقيضا للعدم : (الوجود- اللاوجود، الوحدة- التعدد، الحقيقي ـ الخاطئ، الخير ـ الشر، النظام ـ الفوضى، الجمال ـ القبح، الكمال ـ النقص...). إننا هنا نحوّل ما لا يملك إلا معنى محايثا، لنجعله حاملا لقيمة متعالية، ونحدد ما لا يتقابل إلا نسبيا لنجعله حاملا لتقابل مطلق، هكذا نفعل مع مفهومي الخير والشر اللذين ليسا إلا تجريدا للحسن والقبيح، ولا يقالان إلا على حال موجود معين ومحدد، لوصف قدراته على الفعل والانفعال، تبعا لمنحى التغيرات التي تأخذها قدرته على الفعل (الإيتيقا تمهيد الكتاب الرابع).

في مستوى آخر هناك الأشكال الهندسية، وهي الأشكال التي تطرح مشكلة خاصة، فهي وبكل المعاني تشكيلات وليدة للعقل

والتجريد كلية êtres de Raison، فهي أولا تتحدد بخاصية مميزة، إذ هي موضوع قياس، والحال أن القياس هو دائما ثانوي وتابع، تماما كما هو الشأن مع العدد، ولكنها أيضا، وعلى الخصوص، أشكال تتضمن عدما (رسالة L إلى جيل). ولكننا مع ذلك يمكن أن نعيّن علّة تامة لوجود الأشكال الهندسية،على عكس الموجودات العقلية الأخرى التي نظل دائما جاهلين بعللها الحقيقية، هكذا يمكننا مثلا أن نستبدل التعريف بالنوع لشكل هندسي ما : (الدائرة مثلا بوصفها المحل الذي توجد بإزائه كل النقط على مسافة متساوية من نقطة نسميها بالمركز)، بتعريف بالجنس : (الدائرة بوصفها شكلا يتحدد بخط طرفه الأول ثابت وثانيه متحرك - رسالة في إصلاح العقل 95 - 96)، أو هو الكرة التي تتشكل بدورة لنصف دائرة. أكيد أن الأمر هنا ما زال يتعلق بالتخييل، تبعا لعلاقة المجرد بالمتخيّل، إذ لا وجود لأي دائرة أو كرة في الطبيعة تنتج بحسب هذه الكيفية، ولا وجود لأي ماهية فردية تتعين بهذه الطريقة، فمفاهيم الخط ونصف الدائرة لا تتضمن أبدا الحركة التي ننسبها إليها، وهذا هو ما يقصده سبينوزا في عبارته fingo ad libitum causam (نفسه، 72). لكن مع ذلك فحتى عندما تنتج الأشياء الواقعية بنفس الكيفية التي تتمثلها بها الأفكار، لا يكون ذلك هو العلة في صحّتها، بما أن صحة الأفكار لا تتعلق بالموضوع، بل بالقوة المستقلة التي يمتلكها الفكر (نفسه، 71). يمكن كذلك للعلة المتخيّلة للكيان الهندسي أن تكون نقطة الانطلاق، إذا ما اعتمدنا عليها لأجل معرفة قدرتنا على الفهم، كما لو أنها متكأ نستند إليه لبلوغ فكرة الإله (الإله الذي يحدد حركة المستقيم أو نصف الدائرة)، إذ عند استحضار فكرة الإله، تتوقف كل التخيلات والتجريدات، لتتناسل الأفكار تبعا لنظامها، تماما كما الأشياء الفردية الواقعية تتحقق في نظامها (نفسه 76 , 75 , 73)، وهذا هو السبب الذي يجعل الأفكار الهندسية تخييلات قادرة على نفي مجال المجرد الذي تقع عليه، وقادرة على نفي ذاتها أيضا. الأفكار الهندسية إذن هي أقرب للمعاني المشتركة

منها للمجردة، هكذا فإنها ستحمل في نص «رسالة في إصلاح العقل» إيحاء جنينيا بما سيأتي في الإيتيقا مع مفهوم المعاني المشتركة، وسنرى حينها كيف أن هذه الأفكار ستحافظ على ارتباط معقد مع التخييل، وكيف أن المنهج الهندسي، وعلى الرغم من كل ذلك، سيحافظ على كل معانيه ومستلزماته.

فعل : أنظر قدرة؛ قوة.

حركة : أنظر انفعال.

تام، غير تام : أنظر فكرة.

انفعالات، انفعالات ـ أحاسيس (أ) : (**الانفعالات** affectio) أولا هي عينها الأحوال، فالأحوال هي الانفعالات التي تلحق بالجوهر وبصفاته (الإيتيقا 1، لازمة القضية 25؛ نفسه، برهان القضية 30). وهذه الانفعالات هي بالضرورة في فعل دائم، بما أنها تُفسَّر بطبيعة الإله من حيث هو علة تامة، مع العلم أن الإله لا يكون في حال سكون أبدا.

في مستوى ثان تعني الانفعالات ما يلحق بالأحوال، أي التغيرات التي تطرأ على الحال، وآثار الأحوال الأخرى عليه. الانفعالات إذن هي أولا صور وانطباعات جسمية (الكتاب الثاني، المصادرة 5، ثم حاشية القضية 17 والكتاب الثالث، المصادرة 2)، وفكرتها تتضمن في نفس الآن: طبيعة الجسم الذي انفعل، والجسم الخارجي الذي كان الباعث على الانفعال (الكتاب الثاني، القضية 16). «إننا نسمي صورة الأشياء انفعالات الجسم الإنساني، الذي تجسد الأفكار فيه الكيفية التي تحضر بها الأجسام الخارجية أمامنا... وعندما يتأمل الفكر الأجسام، تبعا لهذا التعالق، نقول إنه يتخيل».

في مستوى ثالث تجسّد هذه الانفعالات ـ الصور أو الأفكار، وضعا معينا للجسم وللروح المنفعلين، أي تمثل مستوى من الكمال أكبر أو أقل من الوضع السابق. ومن وضع لآخر، من صورة أو فكرة إلى أخرى، تحصل تحولات وتغيّرات تعاش، وتتحقق ديمومات زمانية نعبر منها نحو كمال أكبر أو أقل، بل أكثر من ذلك إن هذه

الأوضاع وهذه الانفعالات وهذه الصور والأفكار لا تنفصل عن هذا العبور الزماني، الذي يجعل منها توترا بين الوضع السابق والوضع التالي الذي تتطلع إليه. وهذه المراحل الزمانية والتحولات المستمرة في الكمال، هي ما نسميه «بـ انفعالات» الأحاسيس أو المشاعر affectus .

لاحظنا أن الانفعال (affectio) بشكل عام يقال مباشرة عن الجسم، في حين أن الانفعال ـ الإحساس (affectus) يقال عن الفكر. بيد أن الفرق الأساسي ليس هنا، بل هو قائم، من جهة أولى، بين انفعال الجسم والفكرة التي يتركها فيه، والتي تعكس طبيعة الجسم الخارجي، ثم، من جهة أخرى، بين الأثر الذي يجسد زيادة أو تناقصا في قوة الفعل الخاصة بالجسم أو النفس. الانفعال يحيل إذا على حالة جسم وقع عليه الانفعال، وعلى جسم آخر كان علة هذا الانفعال، في حين أن الشعور يحيل على التغير الذي يحصل من حالة لأخرى، بالنظر إلى التغيرات المرتبطة بالأجسام التي يصدر عنها الانفعال. هناك إذن فرق في الطبيعة بين الانفعالات ـ الصور images ـ affections أو الأفكار، والآثار- المشاعر sentiments ـ affects ، حتى وإن كان من الممكن أن نعُدَّ الآثار- المشاعر نوعا خاصا من الأفكار أو الانفعالات : «أعني بالانفعالات- الأحاسيس، تأثرات الجسم التي بها تزداد قوة فعله أو تنقص، تدعم أو تعاق، وكذلك أفكار هذه التأثرات...»(الإيتيقا، الكتاب الثالث، التعريف الثالث).

«الانفعال الذي نسميه انفعال النفس هو فكرة غير واضحة، يؤكد الفكر باعتمادها على قوة وجود لجسمه، تكون أكثر أو أقل من مرحلة سابقة...» (**الإيتيقا**، الكتاب الثالث، التعريف العام بالانفعالات ـ الأحاسيس). من المؤكد أن الانفعال- الإحساس يفترض صورة أو فكرة تتحدّر منه، كما يتحدّر المعلول من العلة (الكتاب الثاني،البديهية رقم 3)، ولكن هذه الفكرة لا تختزل في هذا الانفعال، لأن الفكرة تبقى من طبيعة مختلفة، بما أنها متغيّرة ومرحلية فقط وليست تعيينية أو تمثيلية، وبما أنها تحققت في مرحلة معيشة تجسد توترا واختلافا بين

حالتين، لهذا يبين سبينوزا بوضوح أن الأثر أو الانفعال ـ الإحساس، ليس مقارنة بين الأفكار ، ويرفض بذلك كل تأويل صوري نظري للمسألة (الإيتيقا III، التعريف العام للانفعالات ـ الأحاسيس).

يتحدد كل حال موجود بدرجة معينة من القدرة على الانفعال (الكتاب الثالث، المصادرات 1 و2). وعندما يلاقي حال حالا آخر، يمكن لهذا الحال أن يكون «حسنا» بالنسبة له، أي قادرا على التعالق معه، أو على العكس أن يكون «مفكّكا» لتعالقاته، فيكون قياسا إليه «قبيحا». في الحالة الأولى يعبر الحال الموجود نحو كمال أكبر، وفي الحالة الثانية نحو كمال أقل. فنقول تبعا للوضع الناتج :إن قدرته على الفعل أو قوته على الوجود، ازدادت أو قلّت، تبعا لكون قوة الحال الآخر قد أُضيفت إليه أو نقصت منه، أحيت قوته أو منعتها (الكتاب الرابع، برهان القضية 18). والمرور إلى كمال أكبر، أو الزيادة في القدرة على الفعل، يسمى انفعالا ـ إحساسا أو شعورا بالغبطة (la joie). والمرور إلى كمال أقل، أو إلى تناقص في القدرة على الفعل، يسمى حزنا. وهكذا تتغير القدرة على الفعل تبعا لأثر العلل الخارجية، وفق استعداد معين للانفعال. الانفعال ـ الإحساس (الغبطة أو الحزن) يصدر إذا عن انفعال ـ صورة أو فكرة يفترضها : (فكرة عن الجسم الذي يتناسب مع جسمنا أو لا يتناسب)، وحين يعي الانفعال ـ الإحساس بالفكرة التي نتج عنها، تصير الغبطة محبة، ويصير الحزن كراهية. هكذا تُحقّق سلسلات الانفعالات والآثار المتغيرة باستمرار ـ ولكن في ظروف مختلفة ـ القدرة على الانفعال (الكتاب الثالث، 56).

وبما أن أحاسيسنا وآثارنا تنبع من التلاقي الخارجي بأحوال أخرى، فإنها لن تفسر إلا بطبيعة الجسم الذي تتأثّر به، وبالفكرة غير التامة، بالضرورة، التي تكوّنها عن هذا الجسم، أي بالصورة غير الواضحة التي يعكسها وضعنا. لهذا فإن مثل هذه الانفعالات تبقى انفعالات سالبة passions ، بما أننا لسنا علتها التامة (الإيتيقا 3 التعريف الثاني)، بل حتى الانفعالات ـ الأحاسيس التي يكون

الأصل فيها الفرح، والتي تجسد تزايدا في القدرة على الفعل، يمكن اعتبارها انفعالات سالبة. الفرح إذا هو انفعال ـ سالب أيضا، بالنظر إلى أن القدرة على الفعل عند الإنسان، لم تبلغ حدا يمكن معه أن نفهم بشكل تام ذاته وأفعاله» (الرابع التعريف 59).

يمكن لقدرتنا على الفعل أن تزداد كما تشاء من الناحية المادية، لكن ذلك لا يمنعنا من أن نبقى إزاءها في انفعال- سالب، وأن نكون معها منفصلين عن قوتنا، بما أننا نظل غير متحكمين فيها كلية. لهذا يكون، من زاوية نظر الآثار، التمييز الأساسي الموجود بين نوعي الانفعالات السلبية، الحزينة والفرحة، ممهدا لتمييز أكثر أهمية بين الانفعال السالب ـ والانفعال الموجب (action ـ passions). من فكرة تتقدم بوصفها فكرة عن أثر، تشتق دائما انفعالات ـ أحاسيس، ولكن إذا كانت الفكرة تامة، عوض أن تكون مجرد صورة غير واضحة، وإذا كانت الفكرة تعبر مباشرة عن ماهية الجسم الذي تأثرت به، عوض أن تعكسه بشكل غير مباشر في حالتنا، إذا كانت الفكرة عن الانفعال الداخلي أو الانفعال الذاتي الداخلي تجسد التكامل الداخلي بين ماهيتنا وباقي الماهيات وماهية الإله (النوع الثالث من المعرفة)؛ فإن الانفعالات ـ الأحاسيس التي ستنتج حينها ستكون هي عينها انفعالات ـ موجبة (الإيتيقا الكتاب الثالث 1). حينها لن تصير فقط هذه الانفعالات والأحاسيس الفاعلة محض غبطة ومحبة (الكتاب الثالث 59.58) ولكن ستكون غبطة ومحبة من نوع خاص، بما أنها لن تظل محكومة بالتزايد الذي يلحق بكمالنا أو قدرتنا على الفعل، بل ستصير وليدة لتحصيلنا التام والكامل لهذه القدرة أو الكمال . وهذه الغبطة الفاعلة هي التي ينبغي أن نخصها بتسمية الطمأنينة : ففي الطمأنينة تظهر الغبطة وكأنها تكتسب بعضها وتتلو بعضها زمانيا، كما هو الحال مع الغبطة التي يكون مصدرها الانفعال ـ السالب، ولكن في الحقيقة هذه غبطة دائمة ولا تُفسَّر بالديمومة، لأنها لا تتضمن أي انتقال أو عبور، ولكنها تعبر عن بعضها البعض في إطار حالة من

الخلود، بالتناسب مع الأفكار التامة التي تنشأ عنها (الكتاب الخامس 32.31).

الإثبات : أنظر النفي

الحب ـ الكراهية : أنظر الانفعالات.

التماثل : أنظر التعالي.

الشهوة : أنظر القوة.

الاقتدار: القوة.

الصفات : «ما يدركه الفهم من الجوهر بوصفه مكونا لماهيته (الإيتيقا، الكتاب الأول التعريف الرابع).»

ليست الصفات كيفيات للإدراك خاصة بالفهم، لأن الفهم عند سبينوزا لا يدرك إلا ما هو موجود، ولا هي بالأولى فيوضات تصدر، إذ لا وجود لشيء متجاوز ولا لشيء يعلو ولا لسمو خاص بالجوهر قياسا إلى صفاته، ولا لصفة من صفات الجوهر قياسا إلى أخرى؛ فكل صفة «تعبّر» عن ماهية محددة (الكتاب الأول، اللازمة 1). وإذا كانت الصفات تردّ بالضرورة إلى الوعي فليس ذلك لأنها قائمة في الوعي أو الفهم، ولكن لأنها تعبيرية، ولأن ما تعبر عنه يستدعي ضرورة وعيا «يدركها». فالماهيةالمُعبَّر عنها هي خاصية غير محددة ولا متناهية. فالصفة التعبيرية ترد الماهية إلى الجوهر، وهذا التعالق المحايث هو ما يدركه الوعي، فكل الماهيات التي تتمايز في الصفات تتوحد في الجوهر الذي ترده إليها الصفات.

وكل صفة هي «مدركة بذاتها وفي ذاتها» (رسالة II لأولدنبيرغ)، فالصفات هي واقعيا متمايزة : فلا أحد منها محتاج للآخر ولا لأي شيء آخر حتى يُدرَك. إنها تعبر إذن عن خصائص جوهرية بسيطة بإطلاق، كذلك ينبغي أن نفهم بأن كل جوهر يتناسب مع كل صفة كيفيا وصوريا (ولكن ليس حسابيا numériquement)، تعدد صوري كيفي بشكل خالص كما تحدد في التعاريف الثمانية الأولى للإيتيقا والذي يمكن من تحديد جوهر واحد لكل صفة. التمييزات الواقعية

بين الصفات هي إذن تمييزات صورية بين «ماهيات» (quiddité) جوهرية أخيرة.

ونحن لا نعرف إلا نوعين من الصفات، لكننا نعرف مع ذلك أنها لا متناهية العدد، إننا لا نعرف إلا اثنتين لأننا لا نستطيع أن ندرك مما هو لا متناه إلا ما كانت بعض خصائصه تنتمي إلى ماهيتنا : الفكر والامتداد، مع الأخذ بعين الحسبان أننا نحن أجساد وأرواح [كوننا مادة وفكرا] (الكتاب الثاني 1؛ 2). لكننا نعرف أن هناك ما لا يتناهى من الصفات، لأن الإله يمتلك قدرة لا متناهية بإطلاق على الوجود لا يستنفدها كاملة الفكر أو الامتداد.

والصفات تبقى دائما هي نفسها وبشكل دائم، من جهة كونها تشكل ماهية الجوهر، ومن جهة ما هي محتواة في ماهيات الأحوال متملّكة بها، فمثلا، الصورة التي تحقق الأجسام بالامتداد هي نفسها الصورة التي تكون للامتداد من حيث هو صفة للجوهر الإلهي. بهذا المعنى، فإن الإله لا يمتلك الكمالات التي تتضمنها المخلوقات بشكل مختلف عن تلك التي تحضر بها في الموجودات نفسها. وبذلك ينفي سبينوزا كلية مفاهيم التعالي والاشتراك وحتى التماثل (والتي بمقتضاها يكون الإله ممتلكا لهذه العناصر في صورة أخرى أسمى...) فالمحايثة السبينوزية إن كانت تتعارض مع نظرية الفيض، فإنها تتعارض بالقدر نفسه مع فكرة الخلق، فالمحايثة أول ما تعنيه هو تواطؤ الصفات : إذ إن الصفات نفسها التي تقال عن الجوهر الذي تكوّنه، تقال عن الأحوال التي تتحقق فيها (وهذه هي الصورة الأولى للتواطؤ، إلى جانب صورة العلة والضرورة).

آلية ذاتية : انظر منهج.

الطمأنينة : انظر الانفعالات.

الحسن والقبيح : يقال الحسن والقبيح معا بالنسبة، كما يقالان على وجهين، ويقال الواحد منهما قياسا للآخر، كما يقالان معا قياسا لحال من الأحوال الموجودة. إنهما يمثلان معنيَي التغيّر الذي يلحق

بقوة الفعل، إما تناقص هذه القوة (الحزن)، شيء قبيح، أوتزايدها (الغبطة)، شيء حسن، (الإيتيقا، الكتاب الرابع.41). من ثمة فإن الحسن سيكون، من الناحية الموضوعية، هو ما يقوي قدرتنا على الفعل، ويصير القبيح ما ينقص منها أو يمنعها عن فعلها، فنحن لا نعرف الحسن أو القبيح إلا عن طريق الإحساس بالغبطة أو الحزن الذي يخلفه في وعينا (الكتاب الرابع، 8). وبما أن القدرة على الفعل هي ما يفتح طاقتنا على الانفعال بأكبر عدد ممكن من الأشياء؛ فإن الحسن سيكون «هو ما يجعل الجسم قادرا على الانفعال بقدر أكبر من الكيفيات» (الرابع، 38) أو ما يحفظ علاقة الحركة والسكون التي تميز الجسم (الكتاب الرابع،39)، بحسب كل هذه المعاني سيكون الحسن هو النافع والقبيح هو الضار. (الكتاب الرابع، التعريف 1، 2). لكن الأمر المثير هنا هو خصوصية هذا التصور السبينوزي في رؤيته لمعنى النافع والضار.

يعبر الحسن والقبيح إذن عن التلاقيات التي تحصل بين الأحوال الموجودة («نظام الطبيعة المشترك»، التحديدات الخارجية extrinsèques أو التلاقيات العرضية...). فمن دون شك كل علاقات الحركة والسكون تتكون في الحال اللامتناهي الوسيط médiat، لكن يمكن لجسم ما أن يدفع أجزاء جسمي لتدخل في تعالق جديد لا يكون بشكل مباشر أو تلقائي، متناسبا مع طبيعتي الخاصة بي، وهذا ما يحصل عند الموت (الكتاب الرابع، ق 39)،فالموت، رغم أنه ضروري ولا مفر منه، ليس دائما سوى نتيجة لتلاق عارض وطارئ، تلاق مع جسم يفكك ترابطاتي، فالتحريم الإلهي لأكل الفاكهة من الشجرة لم يكن سوى إخبارٍ لآدم بأن هذه الفاكهة قبيحة، لأنها ستفكك ترابطاته، «تماما كما أننا نعرف، بنور طبيعي، بأن السم يقتل» (رسالة 19 إلى بلينبيرغ، رسالة في اللاهوت والسياسة، فصل 4). الشر كله يردّ هنا إلى ما هو قبيح، من حيث إن القبيح يحضر هنا باعتباره نوعا من السم أو امتناع القدرة على الهضم أو حصول تحلل للجسم، فحتى الشر الذي

يكون من فعلي أنا (القبيح = الشرير) لا يكون كذلك إلا عندما أربط في ذهني قبليا بين صورة فعلي، وصورة نتيجته على الموضوع الذي لا يمكن أن يقع عليه هذا الفعل، دون أن يفقد ترابطه المكون له (الكتاب الرابع، 59، الحاشية).

كل ما هو قبيح إذن يقاس بتناقص في القدرة على الفعل (حزن ـ كراهية)، وكل ما هو حسن يقاس بتزكية هذه القدرة نفسها (غبطة ـ حب)، وهذا ما يفسر الحرب الكلية والمناهضة الجذرية التي يعلن سبينوزا على كل الانفعالات ـ السالبة التي تشتق من الحزن، وهو ما يعطي لسبينوزا موقعه المتميز في التيار القوي الممتد من لوكريس إلى نيتشه، فمن العار أن نحدد الماهية الداخلية للإنسان فقط باعتماد التلاقيات القبيحة الخارجية التي يمكن أن يحياها، لأن كل ما يحفظ الحزن يكون في صالح الطغيان والقهر؛ كل ما يحتوي حزنا ينبغي فضحه بوصفه قبيحا ومانعا لنا عن قدراتنا على الفعل : والأمر لا يتعلق فقط بالندم والشعور بالذنب ولا التفكير في الموت (الكتاب الرابع 67)، ولكن يتعلق بالأمل نفسه، تماما كما يتعلق بالرغبة في الأمن، والتي لا تعني شيئا سوى العجز (الكتاب الرابع، 47).

غير أنه حتى إن كانت هناك تعالقات تتكون في كل تلاق، وكانت كل التعالقات تتكون إلى ما لا نهاية في الحال اللامتناهي الوسيط mediat، فإن ذلك لن يدفعنا لأن نقول بالأطروحة التي مفادها إن كل ما يحصل هو خيّر وكل شيء هو خير، بل سنقول إن الحسن هو كل ازدياد في قدرتنا على الفعل. من هذه الزاوية سيظهر امتلاكنا الصوري لهذه القدرة على الفعل، وامتلاكنا أيضا للمعرفة، نوعا من الخير الأسمى summum bonum، بهذا المعنى سيعمل العقل ـ عوض أن يتركنا تحت مشيئة الصدف والتلاقيات ـ على توحيدنا مع الأشياء والموجودات التي تتناسب وتتآلف مباشرة مع نظام علاقاتنا. هنا يصير العقل إذن بحثا عن الخير الأسمى أو «النفع الخاص»، proprium utile تماما كما هو الحال عند كل الناس (28 الكتاب الرابع). ولكن

مـا إن نصـل إلى الامتـلاك الصـوري لقدرتنـا عـلى الفعـل، حتـى تتراجـع عبـارات bonum الخـير، summum bonum والخـير الأسـمى، المشـحونة بالوهـم الغائـي، لتـترك المجـال لعبـارة القـوة الخالصـة أو للفضيلـة (عـلى أن نفهمهـا بوصفهـا أساسـا أول وليـس غايـة نبلغهـا في الآخـر): وهـذا هـو مـا يحصـل مـع النـوع الثالـث مـن المعرفـة. لهـذا يقـول سـبينوزا :

« لـو أن النـاس كانـوا يولـدون أحـرارا، لمـا كانـوا سـينتجون أي مفهوم عـن الأشـياء بوصفهـا حسـنة أو قبيحـة، طالمـا ظلـوا كذلـك». (الرابع 68)، والعلـة في ذلـك أن الحسـن يقـال قياسـا إلى حـال موجـود، وقياسـا إلى قـدرة عـلى الفعـل متغـيرة وغـير متملّكـة تمامـا، إذ لا يمكـن لموجـود أن يمتلـك كليـة مـا هـو حسـن، عـلى أنـه إذا مـا أردنـا أن نتعسـف ونـصرّف الحسـن والقبيـح بوصفهـما همـا الخـير والـشر؛ فإننـا سـنجعل حينهـا مـن الخـير علـة للوجـود وللفعـل، وهـو مـا سـيجعلنا نسـقط في كل أوهـام الغائيـة، ونشـوه فكـرة وجـوب نشـأة كل شيء عـن الإلـه، والكيفيـة التـي بحسـبها نكـون جـزءا مـن كليـة القـدرة الإلهيـة، وفي هـذا الأمـر تحديـدا يختلـف سـبينوزا جذريـا عـن كل الأطروحـات التـي سـادت في عـصره، والتـي بمقتضاهـا كان يُـرى أن الـشر ليـس شـيئا، لأن الخـير هـو مـا يحقـق الوجـود والفعـل، فالخـير كـما الـشر لا معنـى لهـما [بحسـب سـبينوزا]، إذ إن هـذه التصـورات مـا هـي إلا كيانـات أصلهـا العقـل أو الخيـال(ب) ، وتظـل مرتبطـة بشـكل تـام بالعلامـات الاجتماعيـة وبنظـام العقـاب والجـزاء والزجـر.

العلـة : «أعنـي بعلّـة ذاتـه مـا تنطـوي ماهيتـه عـلى وجـوده، وبعبـارة أخـرى مـا لا يمكـن لطبيعتـه أن تتصـور إلا موجـودة» (الإيتيقـا الكتـاب الأول، التعريـف الأول). أن يبـدأ سـبينوزا الإيتيقـا بتعريـف لمـا يكـون «علـة لذاتـه» فهـذا يعنـي أنـه يسـتقصد أمـرا مـا، ففـي العـادة كان مفهـوم «العلـة الذاتيـة» يسـتعمل بكثـير مـن الحـذر، وبالتماثـل مـع مفهـوم العلـة الكافيـة (علـة يكـون معلولهـا متميّـزا عنهـا)، أي أنهـا كانـت لا تسـتعمل إلا بمعنـى مشـتق، وهكـذا ف «العلـة الذاتيـة» كانـت تعنـي حينهـا «كـما مـا يكـون بعلّـة»، غـير أن مـا سـيفعله سـبينوزا بعدهـا هـو أنـه سـيقلب

هـذا التقليـد، وسـيجعل مـن مفهـوم «العلـة الذاتيـة» نموذجـا لـكل عليـة، والمعنـى الأصـلي والـكلي لهـا مجتمعـة.

لكـن هـذا لا يعنـي أننـا لا نجـد عنـده حضـورا أيضـا لمفهـوم العلـة الكافيـة، والتـي بمقتضاهـا يكـون فيهـا المعلـول منفصـلا عـن العلّـة، إمـا بـأن تكـون ماهيـة المعلـول ووجـوده متمايزيـن عـن ماهيـة العلـة ووجودهـا، أو أن يكـون المعلـول ممتلـكا هـو عينـه لوجـود منفصـل عـن ماهيتـه الخاصـة، ويحيـل عـلى شيء آخـر بوصفـه هـو علـة وجوده. هكـذا فالإلـه هـو علـة كل شيء، و كل شيء متنـاه موجـود يحيـل عـلى شيء آخـر متنـاه، تمامـا كـما يحيـل عـلى العلـة التـي أوجدتـه ودفعتـه للفعـل. وهكـذا فبـما أنهـما مختلفـان في الماهيـة والوجـود؛ فإننـا سـنعمد للقـول إنـه لا وجـود لـشيء مشـترك بـين العلـة والمعلـول، **(الكتـاب الأول، حاشـية القضيـة 17 ؛ رسـالة إلى شـولير رقـمLXIV)**. ولكـن عـلى الرغـم مـن كل ذلـك؛ فـإن هنـاك شـيئا مـا يبقـى- بمعنـى مـن المعـاني -مشـتركا بينهـما، إنهـا الصفـة التـي ينتـج فيهـا المعلـول والتـي بهـا تفعـل العلـة **(رسـالة IV إلى أولدنبـيرغ والرسـالةLXIV إلى شـولر)**، لكـن هـذه الصفـة التـي تشـكل ماهيـة الإلـه بوصفـه العلـة، لا تمثـل ماهيـة المعلـول، بـل تكـون فقـط محتـواة في هـذه الماهيـة **(الكتـاب الثـاني، 10)**.

أن يكـون الإلـه منتِجـا في نفـس الصفـات التـي تشـكل ماهيتـه، هـذا يعنـي أن الإلـه هـو علـة كل شيء، بنفـس المعنـى الـذي يكـون بـه علـة ذاتيـة [علـة لذاتـه] **(ك.الأول، الحاشـية 25)**. إنـه ينتـج كـما يوجـد، هكـذا فـإن تواطـؤ الصفـات، مـن حيـث هـي تقـال بالمعنـى نفسـه عـن الجوهـر الـذي تشـكل ماهيتـه وعـن المنتوجـات التـي تحتويهـا في ماهيتهـا، يتسـع ليصـير تواطـؤا في العلـة ، مـن حيـث إن «العلـة الكافيـة» تقـال بالمعنـى نفسـه الـذي تقـال بـه «العلـة الذاتيـة». وبهـذا يقلـب سـبينوزا مـا رسـخ في الـتراث قلبـا مزدوجـا، إذ إن معنـى العلـة الكافيـة لا يبقـى هـو المعنـى الأولي لمفهـوم العلـة، بـما أن العلـة الذاتيـة لا تبقـى هـي مـا يقـال بمعنـى مختلـف قياسـا إلى العلـة الكافيـة، بـل إن العلـة الكافيـة هـي التـي تصبـح شـيئا يقـال بنفـس

معنى العلة الذاتية.

إن كل شيء متناه موجود يحيل على شيء آخر متناه باعتباره علة. ولكننا لن نقول عن الشيء المتناهي إنه خاضع لعلية مزدوجة، علية أولى أفقية قوامها سلسلة غير منقطعة من الأشياء الأخرى، والثانية عمودية تتمثل في الإله، إذ إننا سنحال،عند كل حد من السلسلة، إلى الإله بوصفه ما يحدد لكل علة ما سيكون معلولا لها. (**الإيتيقا 1،26**) هكذا فالإله لن يكون أبدا علة بعيدة، بل سنبلغه ابتداء من أول خطوة نعود عندها. وهكذا فلن يكون هناك من علة إلا الإله، ولن يكون هناك إلا معنى واحد وشكل واحد لكل أشكال العلية، حتى وإن كانت هذه الأشكال في ذاتها متنوعة (علة ذاتية، علة كافية للأشياء اللامتناهية، علة كافية للأشياء المتناهية قياسا إلى بعضها). وإذا ما أخذنا العلة في معناها الأوحد، وفي كيفها الخاص؛ فإن العلة ستكون أساسا محايثة، أي علة لا تخرج عن ذاتها حتى تنتج (على عكس العلة المتعدية) تماما كما أن المعلول لا يخرج عنها (على عكس العلة الفيضية).

المدينة : المجتمع.

الفهم : العقل، الشرح، القدرة.

كوناتوس : القوة ـ القدرة.

المعرفة (أنواع) : المعرفة ليست فعلا للذات، ولكنها إثبات لفكرة في الروح، « لسنا نحن من يثبت أو ينفي أي شيء عن أي شيء، ولكن الأشياء هي التي تنفي أو تثبت شيئا عن ذاتها فينا» (**الرسالة القصيرة 16.5.II**). يرفض سبينوزا كل تحليل للمعرفة يميز بين عنصري الفهم والإرادة، فالمعرفة هي إثبات الفكرة لذاتها، إنها «شرح» أو بسط للفكرة، تماما كما تبسط ماهية ما ذاتها في خصائصها أو تعرض علة كيانها في معلولاتها (**الإيتيقا، بديهيات، 17.I.4**) وإذا فهمنا المعرفة بوصفها إثبات فكرة لذاتها؛ فإنها ستصير متميزة عن الوعي أولا، بوصفه انعكاسا للفكرة ذاتها، ثم عن الانفعالات- الأحاسيس ثانيا،

بوصفها ما يحكم الكوناتوس بالأفكار.

بيد أن أنواع المعرفة هي أحوال للوجود، لأن فعل المعرفة يمتد في أشكال الوعي والانفعالات- الأحاسيس التي تقابله ،بشكل يجعل كل قابلية للانفعال متحققة ضرورة. والحقيقة إن عرض سبينوزا لأنواع المعرفة يلحقه تغيير كبير عبر كل متنه، والسبب أن الوضع الأخير والأهم لنظرية المعاني المشتركة لن يتحقق إلا مع الإيتيقا. في النهاية نجد النوع الأول [من المعرفة] الذي يتحدد قبل كل شيء بالعلامات التي يحكمها الاشتراك équivoques، علامات إشارية تمثل المعرفة غير التامة بالموجودات، وعلامات أمرية تعبر عن المعرفة غير التامة بالقوانين.هذا النوع الأول يعبر عن الشروط الطبيعية لوجودنا من حيث إننا لا نملك أفكارا تامة، وهو يتكون من تعالق الأفكار غير التامة ومن الآثار - الانفعالات - السالبة التي تتحدر منها.

أما النوع الثاني فيتحدد بالمعاني المشتركة؛ بتركيب التعالقات وجهد العقل لترتيب التلاقيات بين الأحوال الموجودة خلف التعالقات التي تتحقق، أحيانا بالازدواج dédoublement وأحيانا ب حلول الانفعالات [السالبة] محل الانفعالات الإيجابية التي تتحدر من المعاني المشتركة نفسها. بيد أن المعاني المشتركة، ولو أنها ليست تجريدات، فهي أفكار عامة لا تنطبق إلا على الأحوال الموجودة. وبهذا المعنى فهي لا تمكننا من معرفة الماهيات الفردية، فما سيكون عليه أن يعرّفنا بهذه الماهيات هو النوع الثالث من المعرفة والذي معه لا تظل الصفات مدركة كمعاني مشتركة، أي عامة، يمكن أن تنطبق على كل الأحوال الموجودة، ولكن ستصير صورا مشتركة (أي متواطئة) للجوهر الذي يشكل ماهيتها، ولماهيات الأحوال التي هي محتواة فيها بوصفها ماهيات فردية. (ك.الخامس، حاشية، 36)، وهكذا فشكل النوع الثالث من المعرفة هو المثلث الذي يجمع أفكارنا التامة التي تكون فينا كما تكون في الإله وفي الموجودات الأخرى.

القطيعة هي إذن بين النوع الأول والثاني، بما أن الأفكار التامة

والانفعالات الإيجابية تبتدئ مع النوع الثاني (ك. الثاني41 ,42)، أما بين النوع الثاني والثالث فهناك فرق في الطبيعة، لكن الثالث يجد في الثاني علته الفاعلة (ك. الخامس،28)، ونحن لا ننتقل من الواحد إلى الآخر منها إلا باعتماد فكرة الإله، إذ إن هذه الفكرة هي بالفعل تنتمي، بشكل من الأشكال، إلى النوع الثاني، من جهة ما هي متعلقة بالمعاني المشتركة، ولكنها تلزمنا، بفعل الصورة الجديدة التي تتخذ، أي من حيث كونها ليست في ذاتها معنى مشتركا، بما أنها تتضمن ماهية الإله، تلزمنا إذن بأن نمر إلى النوع الثالث الذي يتعلق بماهية الإله وبماهيتنا الفردية نحن والماهيات الفردية لكل الموجودات. صحيح أننا نقول إن النوع الثاني من المعرفة هو العلة الفاعلة للنوع الثالث، لكن هذه العبارة ينبغي أن تفهم بمعنى ظرفي أكثر منه فعلي، لأن النوع الثالث من المعرفة لا يتحقق فعليا، بل هو عنصر أبدي ولا نلاقيه إلا من حيث هو معطى في أبديته هذه (**الكتاب الخامس، حاشية 31، 33**).

لكن ورغم هذا الانفصال بين النوعين المذكورين، يظل هناك مع ذلك تعالق ظرفي بينهما، تعالق هو ما يفسر انتقالنا من أحدهما نحو الآخر، إذ إننا عندما نلاقي أجساما تتوافق مع أجسامنا؛ فإننا، من ناحية أولى، لا نكون بعد ممتلكين لفكرة تامة عن هذه الأجسام ولا عن ذاتنا، ولكننا مع ذلك نظهر انفعالات مرحة (تزايد قوتنا على الفعل)، انفعالات رغم كونها تظل منتمية إلى النوع الأول من المعرفة، تدفعنا لتكوين فكرة تامة عما هو مشترك بيننا وبين هذه الأجسام. من ناحية ثانية نجد أن التعالق الظرفي يتجسد أيضا في كون المعنى المشترك يظل في ذاته في تناغم مركب مع الصور الغامضة للنوع الأول، أي يبقى مستندا على بعض عناصر الخيال، وهاتان النقطتان هما اللتان تشكلان الأطروحتين المركزيتين لنظرية المعاني المشتركة.

الوعي: هو خاصية للفكرة التي تزدوج وتتكرر إلى ما لا نهاية: إنه فكرة الفكرة. وبالفعل فكل فكرة تعرض لنا شيئا يوجد في صفة (الوجود الموضوعي للفكرة)، ولكنها هي نفسها شيء يوجد في صفة

الفكر (الصورة أو الحقيقة الصورية للفكرة). وبهذا تكون هي نفسها موضوعا لفكرة أخرى تعرضها (**الإيتيقا، ك. الثاني .21**). وهذه هي العلة وراء المكونات الثلاثة للوعي والتي هي أولا الانعكاس: فالوعي ليس الخاصية الأخلاقية لذات ولكن المحدد الفيزيائي لفكرة. إنها ليست انعكاسا للعقل على الفكرة بل انعكاس لفكرة على العقل (مقال في إصلاح العقل)؛ وثانيا التحويل: فالوعي هو دائما في مرتبة ثانية قياسا للفكرة التي يكون هو وعيا بها، ولا قيمة له إلاّ ما كان من قيمة الفكرة الأولى، لهذا يقول سبينوزا إننا لسنا محتاجين أن نعرف بأننا نعرف حتى نعرف (**نفسه 35**)، ولكن لا يمكننا أن نعرف دون أن نعرف بأننا نعرف (**الإيتيقا، الكتاب الثاني،21.43**). أما المكون الثالث فهو الارتباط التبادلي: إذ العلاقة بين الوعي والفكرة التي هو وعي بها، هي نفسها العلاقة بين الفكرة والموضوع الذي يكون هو [الوعي] معرفة به (**الإيتيقا، الكتاب الثاني، 2**) صحيح أن سبينوزا يقول بأنه لا يوجد بين الفكرة وفكرة الفكرة إلا تمييز نظري (**الإيتيقا، الكتاب الخامس، 8 - الرابع،3**)، إذ إنهما معا محتَوَيان في نفس صفة الفكر، ولكنهما يردّان إلى قدرتين مختلفين: قدرة الوجود وقدرة التفكير، تماما كما هو الأمر مع موضوع الفكرة والفكرة.

والوعي غارق من كل نواحيه في اللاوعي، والسبب هو كوننا أولا لا نعي إلا الأفكار التي لدينا في ظل الشروط التي نحن فيها، هكذا فنحن لا ندرك جوهريا كل الأفكار التي تكون في مكنة الإله، من حيث هو ليس فقط ما يحقق عقلنا، بل إنه ينفعل بما لا يتناهى من الأفكار الأخرى. هكذا فإننا لا نملك وعيا بالأفكار التي تكوّن روحنا، ولا بأنفسنا وبديمومتنا، بل نحن لا نعي إلا الأفكار التي تعبر عن أثر الأجسام الخارجية على جسمنا، أي أفكار الانفعالات (**ك. II، حاشية 9**)؛ ثانيا، الأفكار ليست هي الأحوال الوحيدة الممكنة للفكر، فالكوناتوس وتحديداته وانفعالاته المختلفة هي أيضا أحوال للفكر في الروح، بيد أننا لا نعيها إلا من حيث إن الأفكار الناتجة عن الانفعال

تحكم بشكل دقيق الكوناتوس، هكذا يصير الانفعال الذي ينتج عنها مالكا هو بدوره لقدرة على الانعكاس، تماما كما الفكرة التي تحكمه (كتاب 8.IV)، وهذا هو السبب الذي يجعل سبينوزا يحدد الكوناتوس باعتباره رغبة صارت وعيا، والعلة في هذا الوعي هي الانفعال (III .تعريف الرغبة).

والوعي، من حيث هو طبيعيا وعي بالأفكار غير التامة التي نملك عن أفكار مبتورة ومقطوعة، هو محل وهم أساسي ومزدوج:
1- وهم الحرية السيكولوجي : فمن حيث إن الوعي لا يدرك إلا النتائج التي يجهل أسبابها؛ فإنه يمكن أن يعتقد نفسه حرا، فيعطي للعقل قدرة متخيلة حول الجسم، في حين أنه لا يعرف حتى ما الذي يستطيعه الجسم بالنظر إلى العلل التي تدفعه واقعيا للفعل (تمهيد الكتاب الخامس، حاشية 2، الكتاب الثالث).

2 ـ وهم الغائية الثيولوجي : فالوعي، من حيث إنه لا يدرك الكوناتوس أو الشهوة إلا في شكل انفعالات ـ أحاسيس محكومة بفكرة الأثر، يمكنه أن يعتقد بأن فكرة الانفعالات - الأحاسيس، من حيث إنها تعبر عن آثار الأجسام الخارجية على جسمنا، هي الأولى حقيقة، أي هي علل غائية تملك وجودا حقيقيا ، وأن هناك، حتى في المجالات التي لا نكون فيها أحرارا، إله راع لكل شيء قد دبّرها تبعا لثنائية وسيلة ـ غاية، حينها تصير الرغبة تابعة للفكرة التي نعتقدها حسنة، (تذييل الكتاب الأول).

ولأن الوعي لا قيمة له إلا بما تحمله الفكرة ابتداء من قيمة، لأنه وبدقة مجرد انعكاس لفكرة؛ فإن الوعي لا يحمل أي قوة في ذاته. ولكن ومع ذلك، بما أن الخاطئ من حيث هو خاطئ لا يملك صورة؛ فإن الفكرة غير التامة لا تنعكس دون أن تظهر ما هو إيجابي فيها : فمن الخطأ القول إن الشمس على بعد مائتي قدم منا، لكن من الصحيح أنني أراها على بعد مائتي قدم (.II حاشية 35). وهذه هي النواة الصلبة للفكرة غير التامة في الوعي، التي يمكن أن تصير

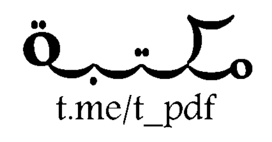
مبدأ مرشدا لنا كي نحقق معرفة باللاوعي في بحثنا عما تستطيعه الأجسام، أي عنصرا نعتمده لتحديد العلل وتكوين المعاني المشتركة. ونحن حين نصل إلى أفكار تامة مثل هذه، نكون حينها قادرين على ربط المعلولات بعللها الحقيقية، فيصير الوعي إذ ذاك انعكاسا للفكرة التامة، فيصبح بذلك قادرا على تجاوز أوهامه بتكوينه لانفعالات - أحاسيس - وآثار، وبتكوين مفاهيم مماثلة لها في التميز والوضوح (ك. **الرابع**، 4)، أو بالأحرى إنها تستبدل الانفعالات السالبة بانفعالات إيجابية تتحدر من المعنى المشترك، ولا تكون متميزة عن الأولى إلا في علتها، أي لا تتميز عنها إلا عقليا (**الخامس، حاشية** .3)، وهذا هو هدف النوع الثاني من المعرفة . أما النوع الثالث فموضوعه هو أن نبلغ إلى وعي فكرة الإله والأشياء وذواتنا نفسها، أي أن تصير هذه الأفكار منعكسة فينا تماما كما هي في الإله على حقيقتها (sui et Dei et rerum consius، **الخامس، حاشية 42**).

التعريف، البرهان : التعريف هو القول الذي يبين العنصر المميز لشيء ما معتبرا في ذاته، (وليس بالقياس إلى شيء آخر). المطلوب إذن هو أن يكون التمييز ماهويا أي داخلا في صلب الشيء. وبهذا المعنى يجدد سبينوزا التقسيم بين التحديد الاسمي والتحديد الواقعي : (**رسالة في إصلاح العقل** (95-97)). أما عن التحديدات الاسمية فهي تلك التي تعتمد التجريدات (النوع و الفصل النوعي: الإنسان حيوان عاقل) أو الأوصاف (الله كائن كامل بشكل لا متناه) أو التعريف بالخصائص (الدائرة مجموعة نقط تبعد عن نقطة معينة بنفس المسافة). إنها إذن تجريد يعتمد تحديدات خارجية، على العكس من ذلك التعريفات الواقعية هي تعريفات تكوينية: لأنها تقدم علة الشيء أو ما يشكل عنصرها المكون. هناك مثال قوي يقدمه سبينوزا على ذلك (الإيتيقا، ك الثالث) وهو التعريف الاسمي للرغبة (الشهوة التي تعي ذاتها) والذي يصير واقعيا إذا أضفنا إليه «علة هذا الوعي» (أي الانفعالات). هذه الخاصية التكوينية أو العلية المميزة للتعريفات

الواقعية لا تصدق فقط على الأشياء التي توجد (مثلا الدائرة التي هي حركة خط تكون أطرافه ثابتة) ولكن تصدق على الإله نفسه، (الإله ككائن يتشكّل مما لا يتناهى من الصفات)، فالإله خاضع لتعريف تكويني من حيث هو علة لذاته، بالمعنى التام لكلمة علة، ومن حيث إن صفاته هي علل صورية حقيقية.

التعريف الواقعي يمكن أن يكون إذن قبليا، لكن هناك تعريفات واقعية بعدية : إنها تلك التي تعرف شيئا موجودا، إنسانا أو حيوانا، بما يستطيعه جسمه (قدرة، قابلية للانفعال) وهذا ما لا يمكن أن نعرفه إلا بالتجربة، حتى وإن كانت القدرة هي الماهية نفسها، من حيث إنها تختبر مجموع الآثار. أخيرا يمكن أن نتصور وجود تعريفات واقعية حتى بالنسبة لبعض الموجودات العقلية. إذ إن شكلا هندسيا هو فعلا تجريد، أي مجرد تحديد هندسي بسيط بمعنى ما، ولكنه في نفس الوقت الفكرة المجردة عن «معنى مشترك» يمكن أن ندركه باعتماد علته أو في تعريفه الواقعي. (كما في التعريفين السابقين عن الدائرة، التعريف الاسمي والواقعي).

والبرهان هو الاستمرار الضروري للتعريف: فقيمته تكمن على الأقل في كونه يضبط خاصية الشيء المراد تعريفه، ولكن ما دامت التعريفات اسمية، فلا يمكننا أن نستخلص من كل واحدة إلا خاصية واحدة. وحتى يكون ممكنا البرهان على الأشياء الأخرى لا بد أن نستند إلى عناصر أخرى وزوايا نظر أخرى، وأن نربط الشيء المعرّف بعلاقة مع أشياء خارجية (الرسالة **LXXXII** و **LXXXIII**). بهذا المعنى يكون البرهان حركة خارج الشيء. ولكن عندما يكون التعريف واقعيا، يكون البرهان قادرا على احتواء كل خصائص الشيء، في نفس الآن الذي يكون فيه قادرا على الإدراك، أي تلقف الحركة الداخلية الخاصة بالشيء، حينها يوصل البرهان بالتعريف باستقلال عن كل زاوية نظر خارجية، إذ إن الشيء هو الذي «يشرح» حينها ذاته في الفهم، وليس الفهم الذي يشرح الشيء.



الرغبة : الوعي، القوة.

التحديد : النفي.

القانون : القوة، المجتمع.

الديمومة : نعني بها فعل الاستمرار في الوجود انطلاقا من بداية محددة. والديمومة تقال عن الأحوال الموجودة التي تمتلك فعلا بداية، ولكنها، على العكس، لا تفترض حدا نهائيا. فعندما ينتقل الحال إلى الوجود بفعل علة كافية؛ فإنه لا يظل فقط محتوى في الصفة، بل إنه يدوم (إيتيقا، ك، الثاني،8) أو بالأحرى ينزع إلى الدوام، أي إلى الاستمرار في الوجود. هنا تصير ماهيته نفسها محددة بوصفها ميلا إلى هذا الاستمرار (ك. الثالث، 7). بيد أن لا ماهية الشيء ولا علته الكافية التي تخرجه إلى الوجود يمكن أن تضع حدا للديمومة (ك. الثاني. شرح التعريف 5)، لهذا كانت الديمومة في ذاتها هي «الاستمرارية في الوجود دون حد». أما نهاية ديمومة ما، أي فعل الموت، فإنه يأتي من تلاقي حال موجود مع حال آخر يفكك تعالقاته (ك، الثالث، 8، الرابع، 39). وهكذا فإن الموت والولادة ليسا متماثلين، فما دام الحال موجودا؛ فإن الديمومة تكون هي التحولات المعيشة التي تحدد الانفعالات والانتقالات الدائمة والمرور المستمر نحو كمالات أكبر أو أقل، والتنوعات المستمرة في القدرة على الفعل لدى هذا الحال الموجود. والديمومة تتعارض مع الخلود، لأن الخلود لا بداية له، ولأنه لا يقال إلا عمّا يملك قدرة على الفعل كاملة وغير متغيرة. فالخلود ليس لا بديمومة غير متناهية ولا بشيء يبتدئ مع الديمومة، ولكنه شيء يأتي متزامنا معها، تماما كما يتزامن فينا طرفانا المكونان المختلفان في الطبيعة، الطرف الذي يمثل وجود الجسم، والطرف الذي يعبر عن ماهيتنا.

التعالي (éminence) : إذا كان المثلث قادرا على الكلام سيقول إن الإله هو مثلث بشكل متعال وكامل. ما يعيبه سبينوزا على معنى التعالي هو الاعتقاد في قدرة هذا المفهوم على حفظ خصوصية الألوهية، من خلال تعريفها باعتماد خصائص إنسانية أو تشبيهية حتى. وهكذا

فإننا ننسب إلى الإله صفات نستعيرها من الوعي الإنساني (وهي صفات لا تناسب حتى الإنسان نفسه)، وحتى نحفظ ماهية الإله، فإننا نكتفي بأن نضاعفها إلى ما لا نهاية، أو أن نقول إن الإله يمتلكها بشكل متعال إلى ما لا نهاية بشكل لا نستطيع معه فهمها. هكذا فإننا ننسب إلى الإله عدلا وعطاءً غير متناهيين، وقدرة على التشريع وإرادة خلاقة غير متناهيين أيضا، أو ننسب له صوتا أو أيادٍ وأرجل حتى، بشكل لا متناه في التعالي أيضا. في هذا السياق فإن سبينوزا لا يقيم أي فرق بين المذهب القائل باشتراك الصفات والقائل بتماثلها بين الإنسان والإله، بل هو يدينها كلها بنفس القوة، إذ ليس من المهم أن تقال هذه الصفات بتشكيك أو أن تقال بمعنى تقاس فيه على معناها عندنا، بما أن تواطؤ الصفات يبقى، في الحالتين معا، مفهوما بشكل خاطئ.

بيد أن فكرة مفهوم التواطؤ هنا هي مفتاح المذهب السبينوزي بأكمله، إذ لأن الصفات توجد تحديدا بنفس الصورة في الإله، الذي تشكل ماهيته، كما في الأحوال التي تحتويها هذه الصفات في ماهيتها، فلا وجود لعنصر مشترك بين ماهية الإله وماهية الأحوال، لكن لهذا السبب أيضا توجد أشكال متطابقة كلية، وصفات مشتركة بإطلاق بين الإله والأحوال، إذ إن مذهب تواطؤ الصفات هو الكيفية الوحيدة التي تمكننا من أن نميز جذريا بين ماهية ووجود الجوهر، وبين ماهية ووجود الأحوال، مع الاحتفاظ رغم ذلك بوحدة تامة ومطلقة للوجود. فصفة التعالي ومعها الاشتراك والتماثل، كلها تقع في الخطأ المزدوج الذي نتصور تبعا له، من ناحية، وجود شيء مشترك بين الإله والموجودات، في الوقت الذي لا يكون فيه أي شيء مشتركا بينهما (الخلط في الماهية) وننفي في نفس الآن، من ناحية أخرى، وجود صور مشتركة، في الوقت الذي تكون فيه هذه الصور موجودة فعلا (وهم الصور المتعالية). هذه إذن مذاهب تكسر الوجود وتخلط بين الماهيات. لغة التعالي هي إذن لغة تشبيهية، لأنها تخلط ماهية الحال بماهية الجوهر؛ ثم هي لغة خارجية لأنها تتخذ نموذجا لها الوعي،

فتخلط الماهيات مع الخصائص، وهي لغة تخييلية، لأنها لغة العلامات المشتركة وليست لغة العبارات المتواطئة.

الفهم (الفهم اللامتناهي، فكرة الإله).

حتى حين يكون الفهم لا متناهيا، فإنه لا يكون إلا حالا لصفة الفكر (الإيتيقا، ك، الأول، 31). بهذا المعنى فإن الفهم، وكما هو عليه الشأن مع الإرادة، لا يشكل جزءا من ماهية الإله. والذين يجعلون من الفهم والإرادة جزءا من ماهية الإله يتصورون الإله وفق محمولات إنسية، بل وتشبيهية : من ثمة فإنهم لا يكونون قادرين على حفظ التمايز في الماهيات، إلا بحديثهم عن وعي إلهي يتجاوز وعينا، ويمتلك قياسا إليه مرتبة أسمى، بحيث لا يكون بين الوعيين إلا علاقة تماثل. وهذا الأمر هو ما يسقطنا في مشاكل اللغة المشتركة (مثل كلمة كلب، التي تشير في نفس الآن إلى النجم والحيوان الذي ينبح... ك، الأول، حاشية.17).

إن ما سعت إليه الإيتيقا هو القيام بنقد مزدوج للفهم الإلهي، الذي يقدم بوصفه فهما تشريعيا يحتوي على نماذج وإمكانات بمقتضاها يدبر الإله العالم، ثم أيضا نقد للإرادة الإلهية التي تُقدم بوصفها شبيهة بإرادة أمير أو طاغية يخلق من عدم (الأول، 17، الحاشية، ثم 33، اللازمة، 2)، وهذان الفهمان يمثلان فهما مقلوبا قلبا مزدوجا، فهما يشوه، في الآن نفسه ،مفهومي الضرورة والحرية.

إن الوضع الحقيقي للفهم اللامتناهي هو ذلك الذي نستشفه من العبارات الثلاث الآتية : 1ـ الإله يصنع كما يدرك ذاته 2- الإله يحتوي كل ما يصنع 3ـ الإله يصنع الصورة التي بها يدرك ذاته ويدرك كل شيء. تبين هذه العبارات الثلاث، كل واحدة بطريقتها الخاصة، بأنه لا وجود للممكن، فكل ما هو ممكن هو ضروري (الإله لا يدرك ممكنات في تعقله، ولكنه 1ـ يدرك الضرورة التي هي متعلقة بطبيعته الخاصة وماهيته الخاصة 2ـ يدرك ضرورة كل ما يشتق من ماهيته 3ـ يحقق ضرورة هذا التعقل لذاته وللأشياء). يبقى أن نقول إن هذه الضرورة التي ذكرنا في العبارات الثلاث ليست متساوية، وأن

وضع التعقل فيها متغير. فبمقتضى العبارة الأولى، فإن الإله يصنع كما يعقل ذاته، وأيضا كما يوجد (الإيتيقا، الثاني، الحاشية،3). فضرورة أن يعقل الإله ذاته، بالنسبة للإله ،لا تكون متحققة فقط بوجوده، ولكنها تكون مساوية له. كذلك نقول إن فكرة الإله تحتوي في ذاتها على الجوهر والصفات، وينتج عنها ما لا يتناهى من الأفكار، تماما كما أن الجوهر ينتج عنه ما لا يتناهى من الأشياء في الصفات (ك، الثاني، 4).

وبتناسب مع فكرة الإله نجد القدرة على التفكير مساوية للوجود والفعل (الثاني، 7). كيف نلائم بين هذه الخصائص وبين الوجود الحالي المحض للفهم اللامتناهي، والذي ليس في ذاته إلا نتيجة مشروطة، كما تقدم لنا ذلك العبارة الثالثة ؟ نفعل ذلك حين ندرك بأن قوة فكرة الإله ينبغي أن تفهم موضوعيا، فـ «كل ما ينتج صوريا عن طبيعة الإله اللامتناهية، يكون تابعا موضوعيا في الإله لفكرة الإله، بحسب نفس النظام ونفس التعالق، مع فكرته» (نفسه، ك، الثاني، اللازمة، 7). ففكرة الإله إذن، من حيث هي تجمع الصفات والأحوال، تملك قوة مساوية لما تجمعه. ولكن هذه القوة تبقى من الناحية الموضوعية افتراضية ولا تخرج للفعل. بالتضاد مع كل إلزامات فلسفة سبينوزا إذا، تبقى فكرة الإله وكل الأفكار التي تنتج عنها، في ذاتها، غير متحققة، أي تبقى في حدود وجود صوري خاص. بيد أن هذا الوجود الصوري للفكرة لا يمكن أن يكون إلا حالا لصفة الفكر، وبهذه الكيفية تتميز اصطلاحيا فكرة الإله عن الفهم اللامتناهي : ففكرة الإله هي الفكرة في وجودها الموضوعي، والفهم اللامتناهي هي نفس الفكرة مدركة في وجودها الصوري، والعنصران معا لا ينفصلان : إذ لا يمكننا أن نفرق بين الجانب الأول والثاني، إلا بأن نجعل من القدرة على الفهم، قدرة لا تخرج إلى الفعل.

إن هذا الوضع المركب لفكرة الإله ـ الفهم اللامتناهي، هو ما يفسر، من ناحية أولى، كون فكرة الإله تملك من الوحدة ما يملكه الإله نفسه أو الجوهر، ولكنها تكون قادرة على أن تنقل هذه الوحدة

إلى الأحوال نفسها : وهذا ما يفسر الدور المحوري لـ (القضية 4 من الكتاب الثاني)؛ من ناحية ثانية، يبين هذا الوضع المركب امتيازات صفة الفكر، كما سنتبين ذلك عند الحديث عن علاقة الجسم بالنفس. من ناحية ثالثة وأخيرة، يبين كيف أن فهمنا يتقدم بوصفه طرفا مكونا من الفهم الإلهي (ك، الثاني، 11، اللازمة، حاشية، 43). وفعلا، فأن يكون الفهم اللامتناهي حالا فهذا يفسر التناسب الموجود بين فهمنا والفهم اللامتناهي، فنحن من دون شك لا نعرف كلية الإله، ولا نعرف إلا الصفات التي تشكلنا، ولكن كل ما نعرفه عنه هو تام بشكل مطلق، فالفكرة التي تكون تامة، تكون كذلك فينا كما في الإله. الفكرة التي نملك عن الإله نفسه هي إذن ، بحسب ما نعرفه عنها، الفكرة التي يملكها الإله عن ذاته (الخامس، 36)، وخاصية التناسب التام التي تطبع معرفتنا ليست إذن مؤسسة فقط، بالسلب، على «التناقص في القيمة»، الذي يلحق بالفكر اللامتناهي، حين يتحول في الاحوال، بل هناك أساس إيجابي يتمثل في تواطؤ الصفات، والذي يجعلها تكون ممتلكة لنفس الصورة، في الجوهر الذي تشكل ماهيته كما في الأحوال التي تحتويها، بحيث إن فهمنا والفهم اللامتناهي يمكن أن يكونا أحوالا، ولكن ذلك لا يمنعها، موضوعيا، من أن تكون في الصفات التي تقابلها كما هي صوريا، لهذا فإن فكرة الإله تلعب في المعرفة التامة دورا أساسيا، من حيث إنها تدرك في إطار استعمال نربطه نحن بالأفكار المشتركة (النوع الثاني من المعرفة)؛ ثم تدرك في إطار وجودها الخاص، من حيث نكون نحن جزءا منه [الإله] (النوع الثالث من المعرفة).

الخطأ، أنظر الفكرة.

الجنس والفصل، أنظر التجريد.

العقل والجسم (التوازي) : لم تُستعمل كلمة الروح، في كتاب الإيتيقا، إلا في حالات نادرة وفي إطار سجالي، وكان سبينوزا يستعيض عنها دائما بكلمة mens ـ نفس. والعلة في ذلك أن كلمة روح، وبسبب

من شحنة الأحكام الثيولوجية الكبيرة والمسبقة التي تسكنها، لا تستطيع أن تفي بجملة من الأمور، أولها بيان الطبيعة الحقيقية للنفس، من حيث هي فكرة، فكرة عن شيء ما؛ وثانيها بيان العلاقة الحقيقية التي تربطها بالجسد، والتي هي بالتحديد موضوع تلك الفكرة، وثالثها بيان الأبدية الحق واختلافها في الطبيعة عن عدم الفناء المزعوم، ورابعها بيان التكوين التعددي للنفس، باعتبارها فكرة مركبة، تمتلك عددا من المكونات التي توازي ما تمتلكه من ملكات.

إن الجسم هو حال في الامتداد، كما أن النفس هي حال في الفكر. وبما أن الفرد يمتلك ماهية؛ فإن نفسه هي ابتداء مكونة مما هو أولي في أحوال الفكر، أي من الفكرة (الإيتيقا، الكتاب الثاني، البدهية 3، والقضية 11). النفس هي إذن فكرة الجسم التي تقابل وجوده، ليس من جهة كون الفكرة تتحدد بقدرتها التمثلية، ولكن من جهة كوننا، قياسا إلى الفكر وقياسا إلى باقي الأفكار، في نفس وضع ما هو عليه الجسم قياسا إلى الامتداد وباقي الأجسام. هناك إوالية ذاتية للفكر (رسالة في إصلاح العقل، 85) كما أن هناك آلية للجسم قادرة على أن تبعث فينا الاستغراب والتعجّب (الإيتيقا، الثالث، 2، اللازمة)، فكل شيء هو جسم ونفس في نفس الآن، أي شيء وفكرة، بهذا المعنى نقول إن كل التفردات هي حية متحركة animata (الإيتيقا، الكتاب الثاني، 13، اللازمة) والقوة التمثلية للفكرة ليست إلا ما يتولّد من هذا التقابل.

نفس الشيء ينطبق على الأفكار التي تكون في ملكنا، وليس فقط الأفكار التي نكونها نحن، إذ إن الفكرة التي هي نحن لا نحققها بشكل مباشر، بل هي في الإله، من حيث هو منفعل بما لا يتناهى من الأفكار الأخرى. (الثاني، 11، اللازمة). أما ما نمتلكه، فهو فكرة ما يقع لجسمنا، أي انفعالات جسمنا، وبهذه الأفكار فقط نتمكن مباشرة من إدراك جسمنا و باقي الأجسام، نفسنا وباقي الأنفس. (الثاني، 12، 31). هناك إذن تناسب بين انفعالات الجسم والأفكار في النفس، تناسب هو ما به تتمثل هذه الأفكار تلك الانفعالات.

ما هو مصدر نظام التقابل هذا ؟ ما لا يمكن الدفاع عنه هنا هو القول بأن هناك فعلا واقعيا يجري بين الجسم والنفس، بما أنهما يظلان تابعين لصفتين مختلفين، وكل صفة لا تدرك إلا في ذاتها، (ك، الثالث،2، البرهان، ثم الخامس، التمهيد). العقل والجسم، وما يقع لأحدهما وما يقع للآخر بالتقابل، مستقلان إذن، ولكن هذا لا يعني ألا تناسب بين الاثنين، إذ إن الإله، من حيث هو جوهر واحد يحتوي كل الصفات، لا ينتج شيئا دون أن ينتجه في باقي الصفات، تبعا لنظام واحد يبقى هو عينه (الثاني، 7، الحاشية). هناك إذن نظام واحد يتحقق، هو نفسه، في الفكر كما في الامتداد؛ في الأجسام كما في الأنفس. ولكن ليس هذا التقابل، الذي لا علّية واقعية تحكمه، ولا حتى هذا التماهي في النظام هو ما يميز ويعطي التفرّد لمذهب سبينوزا، فمثل هذه الرؤى كانت دارجة عند الديكارتيين، فيمكن أن ننفي السببية الواقعية بين النفس والجسم، وأن نحفظ في نفس الآن العلية الصورية idéal أو العلية الظرفية، يمكن أن نقول إن بين الإثنين تقابلا صوريا idéal بمقتضاه، وكما هو عليه الحال في التقليد السابق، يقابل كل انفعال - سالب في الروح فعلا للجسد، والعكس صحيح. يمكن أن نقول أيضا بتماه في النظام بين الاثنين، دون أن يمتلك الاثنان معا نفس القيمة أو الكمال، فليبنتز مثلا ينحت كلمة التوازي ليصف نسقه الفلسفي الخاص، دون أن يضطر للقول بالعلية الواقعية، إذ إن تركيبات الروح وتركيبات الجسم عنده، تُقدم بالأولى بمقتضى النموذج التقاربي أو الانعكاس.

ما الذي يعطي إذا للرؤية السبينوزية فرادتها، وكيف يكون مفهوم التوازي هذا، والذي ليس هو من نحته هو شخصيا، هو الأكثر ملاءمة لفلسفته ؟

السبب في ذلك أن التماهي عنده ليس قائما في «الانتظام» ordre بين الجسم والنفس، أو بين ظواهر العقل وظواهر النفس، (isomorphie) بل هناك تماه اتصالي بين التركيبين (isonomie ou équivalence)، أي تساو في الوضع الاعتباري، تساو مبدئي بين الامتداد والفكر، وبين ما يجري

في أحدهما وما يجري في الآخر، فاستنادا إلى النقد السبينوزي لكل قول بالتعالي أو السمو أو الاشتراك، لا صفة عنده تعلو على الأخرى، لا صفة تبقى خاصة بالخالق، ولا أخرى تظل مخصوصة بالمخلوقات في نقصها. الأمر لا يظل إذا مقتصرا على كون تركيبة الجسم وتركيبة النفس تقدم نفس الانتظام، ولكن كونها تخضع لنفس التعالق وبحسب مبادئ متساوية. أخيرا هناك بين الاثنين تماهي تكافُؤٍ في الوجود (isologie). فنفس الشيء، نفس التحول الذي ينتج في صفة الفكر، في صورة حال نفس ما، ينتج في صفة الامتداد في صورة حال جسم ما، وحينها تظهر لنا، وبشكل فوري، النتيجة العملية لهذا الأمر كله : فبالتضاد مع التصور الأخلاقي التقليدي، يصير ما هو فعل في الجسم فعلا في الروح، وما هو انفعال في الروح انفعالا في الجسم أيضا (الثالث، 2، الحاشية)، «فنظام الأفعال والانفعالات في الجسم، يتحرك بالتوازي مع نظام الأفعال والانفعالات في النفس».

نلاحظ هنا بأن التوازي بين العقل والجسم، هو أول حالة للتوازي الإبستمولوجي عموما، تواز بين الفكرة وموضوعها. لهذا يعرض سبينوزا المسلمة التي بمقتضاها تكون المعرفة بالنتائج، محتوية في ذاتها على المعرفة بالعلل، بشكل ليس أقل من احتواء النتائج للأسباب (الأول، البداهة 4، الثاني، 7، البرهان)، وبشكل أكثر دقة نبرهن هنا على أن كل فكرة تقابل شيئا ما (بما أن لا شيء يمكن أن يُعرف دون علة توجده) وأن كل شيء يقابل فكرة ما (بما أن الإله يكوّن كل فكرة من ماهيتها ومما ينتج عنها). ولكن هذا التوازي بين الفكرة وموضوعها لا يستلزم إلا التقابل، أي التساوي والتماهي بين حال من الفكر وحال آخر متحقق في صفة واحدة محددة بدقة (في حالتنا نحن، الامتداد من حيث هو الصفة الوحيدة التي نعرف، هكذا فالنفس هي فكرتنا عن جسمنا ولا شيء آخر). بيد أن الاستمرار في البرهنة على التوازي (الثاني، 7، الحاشية) يرتقي، وعلى العكس من كل هذا، نحو تواز انطولوجي، تواز بين الأحوال في كل الصفات، الأحوال

التي لا تختلف إلا في الصفة. بحسب النوع الأول من التوازي ستكوّن كل فكرة في الفكر، وموضوعها في صفة أخرى نفس «الفرد»، (الثاني، 21، الحاشية) وبمقتضى النوع الثاني، ستكوّن كل الأحوال في كل الصفات مجتمعة في نفس التحويل، والفرق بين النوعين هو ما اضطلعت ببسطه رسالة تشيرنهاوس (LXVI)، ففي حين يكون الحال الواحد في كل صفة تعبيرا عن تحول في الجوهر، يكون هناك في الفكر عدد من الأحوال، أو الأفكار، التي يكون بعضها تعبيرا عن الحال المقابل للصفة أ، والثانية الحال المقابل للصفة ب،«لماذا النفس، التي هي تحول معين، يعبر عن نفسه، في الآن ذاته، ليس فقط في الامتداد ولكن في ما لا يتناهى من الأحوال الأخرى ؟ لماذا هذه النفس لا تدرك إلا التعبير الممتد الذي يجسده جسم الإنسان، وتبقى في حالة جهل إزاء كل التعبيرات الأخرى التي تتحقق في الصفات الأخرى» ؟

الحقيقة إن هذا التزايد في الأفكار، هو امتياز ما يفتأ يتسع، ولكنه ليس الميزة الوحيدة لصفة الفكر، هناك امتياز ثان، في تكرار، وهو المتمثل في ازدواج الفكرة التي تكوّن الوعي : فالفكرة التي تتمثل الموضوع أمام ذاتها، بوصفه موجودا صوريا في صفة الفكر، تكون هي نفسها موضوعا لفكرة أخرى، هي التي تتمثل الأولى وتعكسها إلى ما لا نهاية. هناك ميزة ثالثة أخيرة متعلقة بالفهم، وتتمثل في قدرة الفكرة على تمثل الجوهر نفسه وصفاته، حتى وإن لم تكن هذه الفكرة هي نفسها إلا حالا من هذا الجوهر، متحققا في صفة الفكر.

يستند هذا الامتياز لصفة الفكر على الوضع المركب لفكرة الإله أو الفهم اللامتناهي. وبالفعل، ففكرة الإله تتضمن موضوعيا الجوهر وصفاته، ولكنها ينبغي أن تتحقق كحال في صفة الفكر. من ثمة ينبغي أن توجد أفكار، بقدر ما توجد من صفات متمايزة صوريا. وكل فكرة ينبغي لها أن تكون هي بدورها، في وجودها الصوري الخاص، مدركة موضوعيا بفكرة أخرى. ولكن هذا الامتياز الذي يكون للفكر لا يمس بشيء التوازي، بل هو جزء مكوّن منه.

إذ إن التوازي الأنطولوجي (التحول الذي يطرأ على كل الأحوال التي تختلف في الصفة) يتأسس على التساوي بين كل الصفات فيما بينها، بوصفها صورا للماهية، وقوى في الوجود (بما في ذلك صفة الفكر). أما التوازي الإبستمولوجي فيتأسس على تساو آخر، إنه تساو بين قوتين، بين القوة الصورية للوجود (المشروطة بكل الصفات) والقوة الموضوعية للفكر (المشروط بصفة الفكر وحدها)، وما يؤسس للانتقال من التوازي الإبستمولوجي إلى التوازي الأنطولوجي، هو وهنا أيضا، فكرة الإله، لأن هذه الفكرة هي وحدها ما يسمح بالانتقال من وحدة الجوهر إلى الأحوال (الثاني، 4). هكذا تكون الصيغة النهائية للتوازي هي : نفس التحول يُعبر عنه بحال معين في كل صفةٍ صفة، وهذا الحال، والذي يتجسد في فرد ما، تقابله فكرة تماثله وتقدمه في صفة الفكر.

غير أنه لا ينبغي أن نخلط هنا بين الامتياز الواقعي الذي ذكرنا لصفة الفكر في التوازي، وبين القطائع الظاهرة apparentes ، وهي قطائع يمكن أن نميز فيها بين صنفين : 1 ـ قطيعة من جهة وجود الحال والكيفية التي بمقتضاها يصير الجسم هو النموذج في فهم ودراسة النفس (الثاني، 13، الحاشية)؛ 2 ـ قطيعة من جهة ماهية الحال والكيفية التي بمقتضاها تصير هذه الماهية نموذجا متفردا، إلى درجة توصف معها بأن «لا علاقة لها بالجسم» (الخامس، 20، الحاشية). ما نلاحظه أولا هنا هو أن النفس، من حيث هي فكرة مركبة جدا (الثاني، 15) لا تتعلق فيها هذه القطائع بنفس الأطراف : فنموذج الجسم يصدق أيضا على النفس، من حيث هي فكرة تتمثل الجسم الموجود، أي أنه يصدق على الأجزاء الفانية من النفس التي نجمعها تحت مسمى المخيّلة (الخامس، 20، الحاشية؛ 40 , 39 , 21) أي على الأفكار التي تعكس الانفعالات التي نملك. ونموذج النفس الخالصة يصدق، وعلى العكس من ذلك، على النفس، باعتبارها فكرة تعبر عن ماهية الجسم، أي عن الجانب الخالد من النفس المسمى فهما، أي على الفكرة التي نكُونُها نحن، مأخوذة

في علاقتها الداخلية مع فكرة الإله والأفكار المقابلة للموجودات الأخرى. إذا نحن فهمنا هذه القطائع بهذه الصيغة؛ فإنها لن تكون إلا قطائع شكلية، ففي الحالة الأولى لن يظل الأمر يُدرك بوصفه تقديما للجسم على النفس، بل سيدرك بوصفه سعيا لامتلاك معرفة بقوى الجسم، بغية أن نتوصل لنكتشف، بالتوازي، قوى النفس التي يبقى وعينا من دونها قاصرا، فعوض أن نقتصر على ذكر الوعي، لأجل أن نتخلص بسرعة إلى سلطة الروح المزعومة على الجسم، سنتحول إلى مقارنة بين القوى التي تجعلنا نعرف عن الجسم أكثر مما كنا نعرفه، وبالتالي أن نعي من النفس أكثر مما كنا نعي (الثاني، 13، الحاشية). أما في الحالة الثانية، فالأمر لا يتعلق، وهنا أيضا، بإعطاء امتياز أكبر للنفس على الجسم، إذ الماهية الفردية لكل جسم ليست أقل وجودا من الماهية الفردية التي تكون لكل نفس (الخامس، 22)، فليس من الخطأ أن نقول إن هذه الماهية لا تظهر إلا حين يُعبّر عنها بفكرة هي ما تمثله ماهية النفس (فكرة أننا موجودون)، لكن هذا لا ينبغي أن يدفعنا لتصور وجود نفحة مثالية هنا، فما يريد أن يذكّر به سبينوزا هو فقط، وبالتوافق مع فرضية التوازي الإبستمولوجي، كون ماهيات الأحوال تمتلك علة هي ما يمكنها من أن تُدرَك. هناك إذن فكرة تعبر عن ماهية الجسم، وتجعلنا ندركها من خلال علّتها (الخامس، 22، 30)

الماهية: «تتجسد ضرورة ماهية الشيء... في ما من دونه لا يمكن للشيء لا أن يوجد ولا أن يتصور، وما لا يمكنه، بالمقابل، من دون الشيء، لا أن يوجد ولا أن يتصور» (الثاني، 10، الحاشية). كل ماهية هي إذا ماهية شيء ما يتقابل معها، وقاعدة التقابل هذه، مضافة إلى التعريف التقليدي للماهية، تؤدي بنا إلى ثلاث نتائج :

1 ـ أن لا وجود لعدة جواهر لنفس الصفة (إذ إن الصفة، إذا ما جرى تصورها في نفس الآن مع واحدة من جواهرها، يمكن أن تتصور دون الأخرى).

2 ـ أن هناك اختلافا جذريا في الماهية بين الجوهر والأحوال (إذ

إن الأحوال لا يمكن أن توجد أو تتصور دون الجوهر، ولكن بالمقابل يمكن للجوهر فعلا أن يوجد أو يتصور دونها، هكذا فإن تواطؤ الصفات، والذي يقال بنفس الصورة على الجوهر والأحوال، لا يؤدي إلى أي خلط في الماهية، بما أن الصفات تكوّن ماهية الجوهر، ولكنها لا تكوّن ماهية الأحوال التي تكتفي باحتوائها، فالقول بتواطؤ الصفات، هو الكيفية الوحيدة - حتى بالنسبة لسبينوزا - التي تمكن من تحقيق هذا التمايز في الماهية.

3 - ألا تكون الأحوال غير المتحققة بالوجود، مجرد ممكنات في تعقّل الإله (لأن أفكار الأحوال غير الموجودة موجودة في فكرة الإله بنفس الشكل الذي هي متضمنة به ماهيات هذه الأحوال في صفات الإله (الثاني، 8)، فبما أن كل ماهية هي ماهية لشيء ما؛ فإن الأحوال غير المتحققة بالوجود هي نفسها موجودات واقعية وراهنة، وتكون الأفكار التي تمثلها، بمقتضى هذا الطرح، متحققة ضرورة في الوعي اللامتناهي).

وإذا كانت ماهية الجوهر تستلزم الوجود، فذلك لأن ميزته هي كونه علة ذاته. هذا البرهان يصح أيضا مع كل جوهر متحقق بصفة ما (الأول، 7)، كما يصح بالنسبة للجوهر الواحد المتحقق بما لا يتناهى من الصفات (الأول، 11) تبعا لكون الماهية مردودة إما إلى الصفة التي تعبر عنه أو إلى الجوهر الذي يعبر عن ذاته في كل الصفات. الصفات إذن لا يمكن أن تعبر عن الماهية دون أن تعبر عن الوجود بالضرورة (الأول، 20)، إذ الصفات هي قوى للوجود كما للفعل، في نفس الوقت الذي تكون فيه الماهية قوة غير متناهية للوجود والفعل.

ولكن في ماذا تتمثل ماهيات الأحوال التي لا تتضمن الوجود ؟ والتي هي متضمنة في الصفات ؟ كل ماهية هي جزء من قوة الإله، من حيث إن هذه القوة تفسّر بماهية الأحوال (الرابع، 4، البرهان). كان سبينوزا دائما، ومنذ الرسالة القصيرة، يتصور ماهيات الأحوال بوصفها فردية، وحتى نصوص هذه الرسالة التي يبدو وكأنها تنفي

تمايز الماهيات (الرسالة القصيرة، القسم الثاني، الفصل **20، 1**؛ تذييل الكتاب الثاني، **1**) هي في الحقيقة لا تنفي فعليا إلا تمايز الماهيات الخارجي، الذي يستلزم القولُ به، القولَ بأن كل وجود هو في ديمومة، وبأطراف خارجية متحققة. فماهيات الأحوال هي فعلا بسيطة وأبدية ولكنها مع ذلك لا تفتقر، في علاقتها مع الصفات ومع بعضها، لنوع آخر من التمايز يكون خارجيا وخالصا. فالماهيات ليست مجرد إمكانات منطقية أو بنيات هندسية، إنها أجزاء قوة، أي درجات شدة فيزيائية، فهي وإن كانت لا تمتلك أجزاء، فهي في نفسها أجزاء، أجزاء قوة تماما كما أن مقادير الشدة، التي لا ترد إلى مقادير أصغر منها، أجزاء تتوافق مع بعضها مجتمعة وإلى ما لا نهاية، لأنها كلها تدخل في تحقق كل واحدة، ولكن كل واحدة منها تتساوى مع درجة معينة من القوة، وتكون متميزة عن الباقي كله.

الأبدية éternité : هي خاصية للوجود من حيث هو محتوى في الماهية (**الإيتيقا، الكتاب الأول، التعريف 8**)؛ الوجود هو إذن حقيقة أبدية، تماما كما أن الماهية أبدية، فهما ليسا متمايزين إلا تمايزا عقليا، الأبدية تتعارض إذن مع الديمومة، حتى وإن كانت هذه الديمومة، التي تتعلق بوجود الحال، غير محددة، على اعتبار كون الديمومة غير محتواة في الماهية .

وليست ماهية الحال أقل أبدية، إن نظرنا إليها من زاوية نظر الأبد species aeternitatis، إذ إن ماهية الحال تمتلك وجودا ضروريا خاصا بها، حتى وإن كانت لا توجد بذاتها، ولكن بفضل الإله بوصفه علتها. ليس الحال الآني إذا وغير الوسيط immédiat أبديا فقط، ولكن أيضا كل ماهية فردية تكون جزءا منه متناسبا مع الأجزاء الأخرى بما لا يتناهى. أما بالنسبة للحال غير المتناهي الوسيط médiat، الذي يحدد الموجودات في الديمومة، فهو ذاته يكون أبديا بالنظر إلى أن قواعد التكون والفساد، هي نظام حقيقة أبدي، وكل تعالق يتوافق معه هو حقيقة أبدية، لهذا يقول سبينوزا إن النفس أبدية، لأنه يفهم أولا

ماهيـة الجسـم الفرديـة في إطـار الأبديـة، ولكـن أيضـا لأنـه يـدرك الأشـياء الموجـودة باعتـماد المعـاني المشـتركة، أي مـن حيـث هـي متحققـة في إطـار العلاقـات الأبديـة التـي تحكـم تكونهـا وانحلالهـا في الوجـود (ك، الخامـس، القضيـة 29، البرهـان، حيـث يقـول : (et preter haec duo nihil aliud ad mentis essentiam pertinet).

والاختـلاف في الطبيعـة بـين الوجـود الأبـدي والوجـود الـذي يـدوم (ولـو بصـورة غـير محـدودة) لا يرتفـع مـع ذلـك، إذ إن الديمومـة لا تقـال إلا مـن حيـث إن الأحـوال الموجـودة تقـوم بتكويـن تعالقـات هـي التـي بمقتضاهـا تنشـأ وتمـوت، وتتكـون وتنحـل. لكـن هـذه التعالقـات في ذاتهـا، وماهيـات الأحـوال بـالأولى، هـي أبديـة ولا تعلـق لهـا بالديمومـة، لهـذا فـإن أبديـة ماهيـة فرديـة مـا ليسـت مسـألة ذاكـرة أو إحسـاس قبلي أو كشـف، إنهـا وبشـكل دقيـق موضـوع تجربـة راهنـة (الخامـس، 23، الحاشـية)، إذ إنهـا تتوافـق مـع الوجـود الراهـن لجـزء مـن الـروح، مـع جـزء الشـدة المكـون للماهيـة الفرديـة، وتعالقاتهـا التـي تميزهـا، في حـين أن الديمومـة لا تفعـل إلا أن تلحـق بالـروح في أجزائهـا الخارجيـة التـي تنتمـي إليهـا ظرفيـا، في إطـار هـذا التعالـق المميز (أنظر التمييـز بـين النمطـين في الكتـاب الخامـس، 38، 39، 40).

في عبـارة species aeternitatis، تحيـل species [منظـور] دائـما عـلى مفهـوم أو معرفـة. إنهـا دائـما فكـرة تعـبر عـن ماهيـة هـذا الجسـم أو حقيقـة الأشـياء sub specie aeternitatis مـن منظـور أبـدي، لا لأن الماهيـات أو الحقائـق في ذاتهـا ليسـت أبديـة ولكـن لأنهـا تكـون كذلـك بعلتهـا وليـس بذاتهـا، إنهـا تمتلـك هـذه الأبديـة التـي أتتهـا مـن العلـة التـي تـدرك مـن خلالهـا ضرورة. species تعنـي إذن، بشـكل لا انفصـال فيـه، الصـورة والفكـرة، الصـورة والمفهـوم.

كيان عقلي، متخيل، أنظر التجريد.

كيان هندسي، أنظر التجريد، المنهج، المعاني المشتركة.

وجـود : وجـود الجوهـر، بحسـبان العلـة الذاتيـة، يكـون متضمنـا

في الماهية بشكل يجعل الماهية قوة للوجود غير متناهية بإطلاق، بين الماهية والوجود إذن لا يوجد إلا تمايز عقلي، بالقياس إلى أننا نميز بين الشيء المثبت وبين الإثبات نفسه.

لكن ماهية الأحوال لا تتضمن الوجود، والحال الموجود المتناهي يحيل على حال آخر موجود محدد ودقيق (الإيتيقا، ك، الأول، 24، 28). غير أن الأمر لا يعني هنا أن نقول إن الوجود يتميز واقعيا عن الماهية: إذ إنه لا يمكن أن يتميز عنها إلا حاليا.

إن ما يعنيه الوجود بالنسبة للحال المتناهي هو: 1- أن الحال يمتلك عللا خارجية تكون هي نفسها موجودة 2- أنه يمتلك في الراهن ما لا يتناهى من الأجزاء الخارجية التي تكون محكومة، من الخارج، بعلل تدفعها لأن تدخل في تعالق محدد من الحركة والسكون، يكون مميزا لهذا الحال.3 - أنه يدوم، أي ينزع إلى الاستمرار، أي ينزع إلى الحفاظ على أجزائه في إطار تعالقه المميز، طالما أن عللا أخرى خارجية لا تتدخل لتضطره لتكوين تعالقات أخرى (الموت، الكتاب الرابع، 39). وجود الحال إذن هو ماهيته، ليس فقط من حيث هي متضمنة في الصفة ولكن أيضا من حيث هي تدوم وتمتلك ما لا يتناهى من الأجزاء الخارجية، أي في الوضع الخارجي للحال (الكتاب الثاني، 8، اللازمة والحاشية). وليس الجسم وحده ما يمتلك مثل هذه الأجزاء الخارجية، ولكن أيضا النفس التي تتكون من الأفكار(الكتاب الثاني، 15) لكن ماهية الحال تمتلك أيضا وجودا خاصا بها، من حيث هي كذلك، باستقلال عن وجود الحال الذي يقابلها، بهذا المعنى على الخصوص لا يصبح الحال غير الموجود مجرد إمكان منطقي بسيط ولكن جزءا من الشدة أو درجة تمتلك واقعية فيزيائية. ولهذا السبب أيضا يكون هذا التمييز بين الماهية ووجودها الخاص، تمييزا غير واقعي، ولكن حاليا فحسب : إنه تمييز يبين أن الماهية توجد ضرورة ولكنها لا توجد بذاتها، بل هي توجد ضرورة بفعل علتها (الإله) وبوصفها متضمنة في الصفة (الكتاب الأول، 24، اللازمة، ثم 25؛ الخامس،

22، البرهــان).

الــشرح - التضمّــن : الــشرح هــو كلمــة قويــة عنــد ســبينوزا، إنهــا لا تعنــي عمليــة يمارســها التعقــل مــن خــارج الأشــياء، ولكنهــا عمليــة للأشـياء داخـل العقـل. فحتـى البراهـين تسـمى «عيـون العقـل»، أي أنهـا تـدرك حركـة تتحقـق في الـشيء. والـشرح هـو دائـما -شرح ذاتي، عـرض، تحقـق، ديناميـة : فالـشيء يـشرح ذاتـه، والجوهـر يـشرح ذاتـه في الصفـات، والصفـات تـشرح الجوهـر وتـشرح ذاتهـا نفسـها في الأحـوال، والأحـوال تـشرح الصفـات. والتضمـين لا ينبغـي أن يفهـم أبـدا بوصفـه اتجـاه الحركـة المضـاد للـشرح : فـما يـشرح يضمّـن في نفـس الوقـت، مـا يعـرض يحتـوي. وكل مـا في الطبيعـة هـو مكـون مـن التزامـن بـين هاتـين الحركتـين. لهـذا فالطبيعـة هـي النظـام المشـترك للـشرح والتضمـين. ولا توجـد إلا حالـة واحـدة يكـون فيهـا الـشرح والتضمـين منفصلـين عـن بعضهـما، وهـي حالـة الفكـرة غـير التامـة : إنهـا تسـتدعي قدرتنـا عـلى الفهـم، ولكنهـا لا تـشرح بهـذه القـدرة، لأنهـا تتضمـن طبيعـة شيء خارجـي، ولكنهـا لا تشرحـه (الكتـاب الثـاني، **18**، الحاشـية)، فالفكـرة غـير التامـة تتعلـق دائـما بخلـط بـين الأشـياء، فهـي لا تـدرك إلا الأثـر، أثـر جسـم عـلى آخـر : إنهـا تفتقـد للفهـم الـذي يرتقـي لإدراك العلـل. وبالفعـل، فالفهـم هـو العلـة الداخليـة التـي تبـين الحركـة المزدوجـة للـشرح والتضمـين، فالجوهـر يجمـع (يحمـل) كل الصفـات، والصفـات تتضمـن (تحتـوي) كل الأحـوال. فالفهـم هـو الـذي يؤسـس لتماهـي الـشرح والتضمـين. بهـذا القـول يلاقـي سـبينوزا تقليـدا كامـلا ظهـر في القـرون الوسـطى وعـصر النهضـة كان يحـدد الإلــه بوصفــه الجامــع complicatio : فالإلــه يجمــع في ذاتــه كل شيء، في نفـس الوقـت الـذي تـشرح فيـه وتتضمـن كل الأشـياء الإلـه.

يبقـى أن نقـول إن الفهـم والـشرح والتضمـين تعنـي أيضـا عمليـات خاصـة بالفهـم وهـذا هـو معناهـا الموضوعـي : فالفهـم يـدرك الصفـات والأحـوال (ك، الأول **30**، ك الثـاني، **4**) والفكـرة التامـة تـدرك طبيعـة الـشيء، ولكـن المعنـى الموضوعـي هـو كذلـك يشـتق مـن المعنـى الصـوري، «فـما

هـو معطـى موضوعيـا في الفهـم، يلـزم ضرورة أن يكـون معطـى في الطبيعة» (الكتـاب الأول، 30، الثـاني، 7، اللازمـة). أن تـدرك شـيئا هـو أن تتمثـل مـا هـو معطـى بوصفـه موجـودا ضرورة ، لهـذا فالفهـم وفـق سـبينوزا، يتعـارض مـع تمثـل شيء مـا بوصفـه ممكنـا : فالإلـه لا يتمثـل ممكنـات، إنـه يفهـم ذاتـه ضرورة كـما يوجـد، إنـه ينتـج الأشـياء كـما يـدرك ذاتـه، وينتـج الصـورة التـي يـدرك ذاتـه بحسبها، ويـدرك كل شيء (الفكـرة)، بهـذا المعنـى يكـون كل شيء شرحـا وتضمينـا للإلـه في الوقـت نفسـه، سـواء مـن الناحيـة الصوريـة أو مـن الناحيـة الموضوعيـة.

خطأ : أنظر الفكرة.

توهم : أنظر التجريد

غائية : أنظر وعي

الفكـرة : هـي حـال للفكـر يكـون سـابقا قياسـا إلى الأحـوال الأخـرى للفكـر، في نفـس الوقـت الـذي يتميـز فيـه عنهـا (الكتـاب الثـاني، البدهيـة رقـم 3)، فالحـب يسـتدعي فكـرة، مهـما كانـت غـير واضحـة، عـن الـشيء المحبـوب، لأن الفكـرة تمثـل شـيئا أو حالـة للأشـياء، في حـين أن الإحسـاس يحتـوي العبـور نحـو كـمال أقـل أو أكثـر، بالتناسـب مـع تغـيرات الأوضـاع. هنـاك إذن أسـبقية للفكـرة عـلى الشـعور واختـلاف في الطبيعـة بـين الاثنـين، فالفكـرة تمثليـة، لكننـا ينبغـي أن نميـز الفكـرة التـي هـي نحـن (النفـس مـن حيـث هـي فكـرة الجسـم) والفكـرة التـي نمتلـك، فالفكـرة التـي هـي نحـن هـي في الإلـه الـذي يمتلكهـا بشـكل تـام، ليـس فقـط مـن حيـث هـو المولـد لنـا، ولكـن مـن حيـث إن هنـاك مـا لا يتناهـى مـن الأفـكار التـي تلحـق بـه (فكـرة الماهيـات الأخـرى التـي تتناسـب كلهـا مـع ماهيتنـا وماهيـات الموجـودات الأخـرى، التـي تكـوّن علـل ماهيتنـا إلى مـا لا نهايـة). وهـذه الفكـرة التامـة لا نمتلكهـا نحـن إذن بشـكل مبـاشر، فالأفـكار الوحيـدة التـي يكـون بمسـتطاعنا أن نمتلكهـا، بالنظـر للـشروط الطبيعيـة لإدراكنـا، هـي الأفـكار التـي تمثـل مـا يحصـل لجسـمنا، أي أثـر جسـم آخـر عـلى جسـمنا، أي الخلـط بـين جسـمين : وأفـكار كهـذه هـي

بالـضرورة غـير تامـة (الثـاني، 11، 12، 19، 24، 25، 26، 27...).

مثـل هـذه الأفـكار هـي صـور أو بالأحـرى إن الصـور هـي الانفعـالات الجسـمية نفسـها (affectio)، أي آثـار جسـم خارجـي عـلى جسـمنا، فأفكارنـا هـي إذن أفـكار صـور أو آثـار تمثـل وضـع الأشـياء، أي مـا بـه نؤكـد وجـود جسـمنا في الخـارج، طالمـا بقـي جسـمنا متحققـا بهـذه الآثـار، (الكتـاب الثـاني، 17) حينهـا نقـول : 1 ـ إن هـذه الأفـكار هـي علامـات : إنهـا لا تُـردّ، حتـى تُفهـم، إلى ماهيتنـا أو قوتنـا ولكنهـا تكشـف عـن وضعنـا الراهـن وعجزنـا عـن عـدم الانفعـال بأثـر مـا، إنهـا لا تعـبر عـن ماهيـة الجسـم الخارجـي، ولكنهـا تنبـئ بحضـور هـذا الجسـم وبأثـره علينـا (الكتـاب الثـاني، 16) وهكـذا فمـن حيـث إن النفـس تمتلـك هـذه الأفـكار [العلامـات] ؛ فإننـا نقـول عنهـا إنهـا تتخيـل (الثـاني، 17) . 2 ـ إن هـذه الأفـكار تتعالـق ببعضهـا البعـض تبعـا لنظـام هـو أولا نظـام الذاكـرة أو العـادة : فـإذا كان الجسـم قـد تأثـر بجسـمين في نفـس الآن؛ فـإن أثـر الواحـد يجعـل النفـس تتذكـر الجسـم الآخر (الثـاني، 18)، فنظـام الذاكـرة هـذا هـو أيضـا نظـام التلاقيـات الفجائيـة الخارجيـة بـين الأجسـام (الثـاني، 29) و متـى مـا كانـت التلاقيـات أقـل قـوة كان التخييـل أكثـر قـوة وكانـت العلامـات أكثـر غموضـا (الثـاني، 44)، لهـذا، مـن حيـث إن انفعالاتنـا تخلـط أجسـاما مختلفـة ومتعـددة فيـما بينهـا؛ فـإن المخيلـة تنشـئ تخييـلات خالصـة، تمامـا كـما هـو الحـال مـع الحصـان المجنـح، ومـن حيـث إن هـذه الانفعـالات تتناسـى الاختلافـات الموجـودة بـين الأجسـام التـي تبـدو متشـابهة خارجيـا؛ فإنهـا تنـزع لتكويـن تجريـدات، تمامـا كـما هـو الحـال في فكـرة التمييـز بالجنـس والنـوع (الثـاني، 40، 49).

أمـا الأفـكار التامـة فهـي شيء مختلـف تمامـا، إنهـا أفـكار صحيحـة فينـا نحـن كـما هـي صحيحـة في الإلـه، إنهـا لا تمثـل حـالات لأشـياء أو مـا قـد يحصـل لنـا ولكنهـا تمثـل مـا نحـن عليـه، ومـا تكـون الأشـياء عليـه، إنهـا تمثـل كلا منظـما مـن ثلاثـة رؤوس : فكرتنـا نحـن، فكـرة الإلـه، فكـرة الأشـياء الأخـرى (النـوع الثالـث مـن المعرفـة) :

1 ـ هـذه الأفـكار التامـة تُفـسر بماهيتنـا أو قدرتنـا، مـن حيـث هـي قـدرة عـلى المعرفـة والفهـم (العلـل الصوريـة)، إنهـا تعـبر عـن فكـرة أخرى بوصفهـا علـة وفكـرة الإلـه بوصفهـا محـددة لهـذه العلـة (علـة ماديـة).

2 ـ هـذه الأفـكار لا تنفصـل إذن عـن تسلسـل الأفـكار المسـتقل في صفـة الفكـر. وهـذا التسلسـل أو concatenatio، الـذي يوحـد الصـورة بالمـادة، هـو نظـام الفهـم الـذي يمثـل النفـس بوصفهـا إواليـة ذاتيـة عقليـة.

مـا نـراه هنـا إذا هـو أن الفكـرة إذا كانـت représentative تمثيليـة لـشيء فـإن sa représentativité فعـل تمثيلهـا شيئاً مـا (وجـوده الموضوعـي) لا يفـسر عنـصر في طبيعـة الـشيء، بـل إن ذلـك يتأتـى بالعكـس مـن الخصائـص الداخليـة للفكـرة (الثـاني، تعريـف رقـم 4). عندمـا يقـول سبينوزا عبـارة «تـام»، فالأمـر يتعلـق بـشيء مختلـف كليـة عـن الوضـوح والتميـز الديكارتيـين، حتـى وإن كان هـو قـد واصـل اسـتعمال هـذه العبـارات، فصـورة الفكـرة لا ينبغـي البحـث عنهـا في إطـار الوعـي السـيكولوجي، ولكـن في القـوة المنطقيـة التـي تتجـاوز الوعـي، فـمادة الفكـرة لا نبحـث عنهـا في المضمـون التمثـلي، ولكـن في المضمـون التعبـيري، أي في مـادة ابسـتمولوجية باعتمادهـا تحيلنـا الفكـرة عـلى الأفـكار الأخـرى وعـلى فكـرة الإلـه، فالقـوة المنطقيـة والمضمـون الإبسـتيمولوجي، الـشرح والتعبـير، العلة الصوريـة والعلـة الماديـة للفكـرة، كلهـا تجتمـع في صفـة الفكـر المسـتقلة، وفي الإواليـة الذاتيـة للنفـس التـي تعقـل، فالفكـرة التامـة لا تسـتطيع أن تمثـل بشـكل حقيقـي شـيئا مـا، ولا أن تمثـل نظـام وتعالـق الأشـياء، إلا لأنهـا تنشـئ في صفـة الفكـر نظامـا مسـتقلا لصورتهـا، وتواصـلات تلقائيـة لمادتهـا.

إننـا نـرى بوضـوح، انطلاقـا ممـا تقـدم، مـا يعيـب ويعـوز الفكـرة غـير التامـة أو التخييـل، فالفكـرة غـير التامـة هـي مثـل نتيجـة نبلغهـا دون مقدماتهـا (الثـاني، 28، البرهـان)، إنهـا نتيجـة مفصولـة ومحرومـة مـن مقدمتيهـا الصوريـة والماديـة، بـما أنهـا لا تـشرح بقدرتنـا عـلى الفهـم مـن الناحيـة الصوريـة، ولا تعـبر عـن علتهـا هـي ذاتهـا مـن الناحيـة الماديـة، إنهـا تكتفـي بالبقـاء في نظـام تلاقيـات عشـوائي، عـوض أن تبلـغ تسلسـلا

مرتبا في الأفكار concaténation، بهذا المعنى يكون ما هو خاطئ غير ممتلك لصورة ولا يتحقق في أي شيء إيجابي (الثاني، 33) ومع ذلك ينبغي أن نقول إن هناك شيئا إيجابيا في الفكرة غير التامة : فأنا عندما أرى الشمس على بعد مائتي قدم؛ فإن هذا الإدراك وهذا الانفعال يعكس جيدا أثر الشمس علي، حتى وإن كان هذا الانفعال منفصلا عن علله التي تشرحه (الثاني، 35، الرابع، 1). ما هو إيجابي في الفكرة غير التامة إذن يمكن أن نحدده كالتالي: إنها فكرة تحتوي أضعف درجة من قوتنا على الفهم، دون أن تفسر بهذه القوة (الثاني، 17 الحاشية) وتشير إلى علتها الخاصة دون أن تعبر عن هذه العلة، «فالنفس لا تخطئ لكونها تتخيّل، ولكن هي تخطئ لأنها تفتقر إلى فكرة تستبعد وجود الأشياء التي تتوهّمها حاضرة. فلو كانت النفس أثناء استحضارها باعتماد الخيال لأشياء غير موجودة، وتعلم في ذات الوقت أن هذه الأشياء غير موجودة حقا، لنسبت هذه القدرة على التخيّل إلى ميزة في طبيعتها، لا إلى عيب كامن فيها»(الثاني، 17، الحاشية).

كل المسألة إذن هي في التساؤل التالي : كيف أننا نستطيع أن نمتلك أفكارا تامة بما أن شرطنا الطبيعي يفرض علينا ألا نمتلك إلا الأفكار غير التامة ؟ سابقا كنا قد حددنا الفكرة التامة دون أن نمتلك أي تصور عن الكيفية التي يمكننا باعتمادها بلوغها. الجواب الذي سيأتينا عن هذا الأمر سيقدم لنا مع بروز فكرة المعاني المشتركة، ولكن هنا أيضا نجد أن سبينوزا يبتدئ بتحديد دلالة المعنى المشترك (الكتاب الثاني) قبل أن يوضح لنا الكيفية التي باعتمادها يمكننا بلوغها (الكتاب الخامس) لكننا سنعرض لهذا الأمر لاحقا.

بيد أن كل فكرة تامة أو ناقصة هي دائما متبوعة بشعور- انفعال ينتج عنها بوصفها علته، حتى وإن كان هذا الانفعال من طبيعة مختلفة عنها. التام والناقص إذن هما أولا كيفيات محددة للفكرة، ولكنهما، في مستوى ثان، متعلقان بعلة خاصة (الثالث، التعريف 1)، فبما أن الفكرة التامة تفسر بقدرتنا على الفهم؛ فإننا لا نمتلك أي فكرة تامة دون أن

نكـون نحـن ذاتنـا، في الآن نفسـه، العلـة التامـة للأحاسـيس التـي تنتـج عنهـا، والتـي تكـون مـن ثمـة فاعلـة ـ actifs **(الكتـاب الثالـث، التعريـف الثاني)**، لكـن وعـلى العكـس مـن ذلـك، إننـا مـن جهـة كوننـا نمتلـك أفـكارا غـير تامـة، فإننـا نمثـل علـلا غـير تامـة لمشـاعرنا التـي تكـون سـالبة ـ passif ـ **(الثالـث، 1 و3)**.

صورة، التخيل، الفكرة، المعاني المشتركة.

التواطؤ، الصفات، العلة، التعالي، الطبيعة.

الفـرد : تشـير هـذه العبـارة أحيانـا إلى وحـدة فكـرة مـا في صفـة الفكر، مـع موضوعهـا في صفـة مـا معينـة **(الكتـاب الثـاني، 21، الحاشـية)**. ولكنهـا تشـير، بشـكل أعـم، إلى التنظيـم المعقـد الـذي يكـون للحـال المتحقـق في صفـة معينـة. وفعـلا : فـكل حـال يمتلـك، أولا، ماهيـة فرديـة تكـون عـلى شـكل درجـة مـن القـوة أو جـزء مشـتد pars aeterna **(الخامـس، 40)**، ماهيـة بسـيطة بشـكل مطلـق ومتناسـبة مـع كل الماهيـات الأخـرى. ثانيـا، تعـبر هـذه الماهيـة عـن ذاتهـا في علاقـة متميـزة تمثـل هـي نفسـها حقيقـة أبديـة تخـص الوجـود (مثـلا مسـتوى معـين مـن الحركـة والسـكون في الامتـداد)؛ ويتحـول الحـال، ثالثـا، إلى الوجـود حـين يبسـط تعالـق في الراهـن ذاتـه عـلى جملـة غـير متناهيـة مـن العنـاصر المشـتدة. هـذه العنـاصر تجـبَر بـأن تدخـل في إطـار تعالـق معـين أو تكويـن تعالـق معـين، بـضرورة تأتيهـا مـن الخـارج.

ويكـف الحـال عـن الوجـود حـين تكـون أطرافـه المكونـة ملزمـة مـن الخـارج بالدخـول في تعالقـات أخـرى لا تتناسـب مـع التعالـق الأول، فالديمومـة لا تقـال إذن عـلى التعالقـات في ذاتهـا ولكـن عـلى فعـل توافـق الأطـراف الراهنـة مـع بعضهـا في إطـار تعالـق معـين. ودرجـات القـوة التـي تتناسـب كلهـا الواحـدة مـع الأخـرى، بوصفهـا مـا يكـون ماهيـات الأحـوال، تدخـل ضرورة في صراع في الوجـود، بقـدر مـا تبقـى الأطـراف الخارجيـة التـي تنتمـي لأحدهـا، في إطـار تعالـق معـين، قـادرة عـلى أن تهيمـن عـلى أخـرى وتسـتدمجها في إطـار تعالـق جديـد (الرابـع، البداهـة ثـم

الخامس، 37، الحاشية) .

الفرد إذن هو دائما مكون مما لا يتناهى من الأجزاء الخارجية، من حيث إن هذه الأجزاء تبقى منتمية إلى ماهية فردية لحال ما في إطار تعالق معين (الثاني، ما بعد القضية 13). بيد أن هذه الأجزاء الجسيمية البسيطة (corpora simplicissima) ليست في ذاتها أفرادا، فلا وجود لماهية خاصة بكل جزء، إذ هي محكومة فقط بالحتميات الخارجية التي تنزع دائما نحو اللاتناهي ، لكنها تكوّن فردا موجودا، لهذا فإن كل قدر غير متناه منها يظل في إطار هذا التعالق أو ذاك؛ التعالق الذي يكون مميزا لهذه الماهية الحالية أو تلك، هذه الأجزاء هي ما يكون المادة الحالية للوجود والتي تتغير بما لا يتناهى من الأشكال. وهذه التراكيب اللامتناهية هي ما تحدثت عنه الرسائل إلى مير وحددتها بوصفها ما يكون أكثر كبرا أو أقل، والتي ترد إلى شيء يكون محدودا. وبالفعل فهناك نوعان من الأحوال معطاة، إذا كان أحدها ممتلكا لقوة تضاعف قوة الثاني، فإنه سيكون ممتلكا، في **تعالقه**، لقدر غير متناه من الأجزاء، يكون مرتين أكثر من الثاني في تعالقه الخاص ويمكنه أيضا أن يعُدَّ الثاني جزءا منه. دون شك حين يلتقي حالان في الوجود فيمكن لأحدهما أن يدمر الآخر أو أن يعينه على الحفاظ على ذاته، تبعا لكون التعالقات المحددة للحالين ستتوافق أو ستحلل بعضها مباشرة. لكن هناك دائما في كل تلاق يتحقق، علاقات تتكون كحقائق أبدية، حتى أنه بمكنتنا، وتبعا لهذا التصور، أن نتصور الطبيعة كلها بوصفها فردا واحدا يكوّن كل التعالقات، ويملك كل التكوينات اللامتناهية للأطراف الممتدة، بدرجات مختلفة.

والتفرد، من حيث هو صيرورة حالية، وفق سبينوزا، هو دائما كمي. لكن هناك نوعان من التفرد مختلفان جدا، هناك تفرد الماهية والذي يتحدد بتفرد كل درجة من القوة بوصفها جزءا شديدا بسيطا وأبديا غير قابل للانقسام، ثم هناك تفرد الوجود، والذي يتحدد بمجموع الأجزاء الخارجية القابلة للانقسام، والتي تكوّن، ظرفيا،

علاقة أبدية من الحركة والسكون، تعبّر من خلالها ماهية الحال عن ذاتها.

اللاتناهي : تميّز الرسالة رقم 12 إلى ميير بين ثلاثة أنواع من اللاتناهي :

1 ـ ما هو غير محدود بطبيعته (إما لكونه لا متناهيا في جنسه كما هو الشأن مع كل صفة، أو غير متناه بإطلاق كما هو الشأن مع الجوهر) وهذا اللاتناهي متعلق بخصائص كائن متحقق في الوجود بالضرورة، كما هو محقق للخلود والبساطة وعدم القابلية للانقسام: «إذا ما كانت طبيعة هذا الكائن في الواقع محدودة أو مدركة بوصفها كذلك خارج هذه الحدود؛ فإنها ستعرّف بوصفها غير موجودة» **(الرسالة 35)**.

2 ـ ما هو غير محدود بالنظر لعلته : الأمر يتعلق هنا بالأحوال اللامتناهية غير وسيطة والتي تعبر من خلالها الصفات عن ذاتها بإطلاق. ومن دون شك هذه الأحوال لا تقبل القسمة، ولكنها مع ذلك تمتلك ما لا يتناهى من الأجزاء الراهنة، كلها تتوافق مع بعضها ولا تنفصل عن بعضها البعض : وهذا هو الوضع في ماهيات الأحوال المحتواة في صفة ما (كل ماهية هي جزء شديد أو درجة). لهذا فإننا إذا ما عددنا إحدى هذه الماهيات بشكل مجرد، تكون فيه مفصولة عن الأخرى وعن الجوهر الذي ينتجها؛ فإننا سندركها بوصفها محصورة وخارج الماهيات الأخرى، بل أكثر من ذلك، فبما أن الماهية لا تحدد الوجود وديمومة الحال؛ فإننا سندرك الديمومة على أنها يمكن أن تكون أطول أو أقصر، والوجود بوصفه مكونا من أجزاء أكثر أو أقل. وهكذا سندركها مجردة، بوصفها كمية قابلة للقسمة.

3 ـ ما لا يمكن أن يكون مساويا لأي عدد مهما كان أكثر أو أقل وكان يحتوي على حد أقصى وحد أقل (مثال مجموع اللامتساويات في المسافة بين دائرتين لا مركز لهما، والذي ورد في الرسالة إلى ميير). هذا اللامتناهي يحيلنا في هذه المرة على الأحوال المتناهية الموجودة

وعلى الأحوال المتناهية غير الوسيطة التي تكوّنها في إطار تعالق ما. فعلا، فكل ماهية لحال ما، تحتوي من حيث هي درجة قوة، على حد أقصى وحد أدنى، كما تحتوي، من حيث هي حال موجود، على ما لا يتناهى من الأجزاء الخارجية (corpora simplicissima) التي تنتمي إليها في إطار التعالق الذي يناسب ماهية هذا الحال. بيد أن هذا اللاتناهي لا يتحدد بعدد أجزائه، بما أن هذه الأجزاء تدرك دائما في إطار لا تناه يتجاوز كل عدد، ويمكن أن يكون أكبر أو أقل، وبما أن كل ماهية تكون درجة قوتها مضاعفة، لدرجة قوة لا تناه ثان من الأجزاء الخارجية، تكون أكبر مرتين من الثانية. وهذا اللاتناهي المتغير هو لا تناهي الأحوال الموجودة، والكل اللامتناهي لكل هذه التركيبات، بجمع التعالقات المتمايزة، يكون الحال اللامتناهي الوسيط. لكن عندما ندرك ماهية الحال بتجريد؛ فإننا ندرك أيضا وجودها بتجريد، فنعمد إلى أن نقيسها ونحسبها و نجعلها مرتبطة بعدد من الأجزاء المحددة عشوائيا.

لا وجود إذا لما هو غير متحدد indefini إلا عندما ننظر إلى الأشياء بتجريد، فكل لا تناه هو في فعل، أو في ترهّن.

الفرح ـ الحزن: أنظر الانفعال، الحسن، القوة.

الحرية : كل مجهود الإيتيقا كان لأجل فصل الربط التقليدي الذي كان يقام بين الحرية والإرادة. ـ فأن تكون الحرية مدركة بوصفها قوة تمتلكها إرادة للاختيار أو للخلق (حرية الفعل أو الترك)، أو بوصفها القدرة على الانضباط وفق نموذج، وتحقيق هذا النموذج (حرية متنورة)، إذا ما فهمنا حرية الإله بوصفها كذلك، أي باعتبارها حرية طاغية أو حرية مشرع؛ فإننا نربطها بالظرفية الفيزيائية أو بالإمكان المنطقي : وحينها نجعل من التقلّب في المشيئة جزءا من قوة الإله، بما أنه يصير في إمكان الإله أن يخلق شيئا آخر أو يكون عاجزا وهذا أقبح، إذ أن قدرته ستصير محددة بنماذج الإمكان. أكثر من ذلك، إننا نضفي خاصية الوجود على ما هو مجرد، كما هو الشأن في مفهوم

العدم الموجود في فكرة الخلق من عدم أو مفهومي الحسن والأفضل في فكرة الحرية المتنورة (**الإيتيقا، الأول، 17، الحاشية، ثم القضية 33، ثم 2، الحاشية**). إن مبدأ سبينوزا كان هو القول إن الحرية ليست أبدا خاصية للإرادة، «فالإرادة لا يمكن أن تسمى بالعلة الحرة»: إذ الإرادة، سواء كانت متناهية أو غير متناهية، هي دائما حال محكوم بعلة أخرى، هذه العلة تكون هي طبيعة الإله مدركة في صفة الفكر (**الأول، 32**). فالأفكار، من جهة، هي نفسها أحوال، وفكرة الإله ليست إلا حالا لامتناهيا، في إطاره تفهم طبيعته الخاصة وكل ما ينتج عنها، دون أن يكون في الإمكان تصور إمكانات أخرى. ومن جهة أخرى، المشيئة هي أحوال محتواة في الأفكار، ولهذا فهي تختلط مع النفي أو الإثبات الذي ينتج عن الفكرة نفسها، دون أن يكون هناك أي شيء عرضي فيها (**الثاني، 49**). لهذا فلا يمكن لا للفهم ولا للإرادة أن يكونا جزءا من طبيعة أو ماهية الإله، ولا أن تكون هي في ذاتها عللا حرة، فبما أن الضرورة وحدها هي الشكل الوحيد الذي يمكن أن يتخذه كل ما يوجد، فلا يمكن أن يقال عن علة ما إنها حرة، إلا العلة «التي توجد بفعل ضرورة طبيعتها وحدها وتكون مجبرة على الفعل بذاتها»، وهذا هو الحال مع الإله الذي يتكوّن مما لا يتناهى من الصفات، والذي يكون وفي نفس الوقت الذي يكون فيه علة ذاته، علة كل شيء، فالإله حر لأن كل شيء يصدر عن ماهيته ضرورة، دون أن يكون بمقدورنا أن نتصور إمكانا أو شيئا طارئا على هذه الضرورة، فما يحدد الحرية هو «داخلي»؛ هو وجود «في ذاته» للضرورة، هكذا فنحن لا نكون أبدا أحرارا بإرادتنا أو بما تتأسس عليه، بل بماهيتنا وما يشتق منها.

إذا كان الأمر هكذا، فهل يمكن أن نقول إن الحال يمكن أن يكون حرا، بما أنه يحيل دائما على شيء آخر؟ الحقيقة أن الحرية هي وهم يتأسس عليه الوعي، من حيث إن الوعي يجهل العلل ويتخيل الممكن والعرضي ويعتقد في الفعل الإرادي للروح وللجسم (تذييل الكتاب الأول، ثم الثاني، 35، الحاشية، ثم الثالث، 2، الحاشية، ثم تمهيد الكتاب

الخامس). هكذا فمن غير الممكن أن ترتبط الحرية بالإرادة في الأحوال بشكل أكبر مما يربطها في الجوهر، لكن الحال بالمقابل يمتلك ماهية، أي يمتلك درجة من القوة، فعندما يستطيع الحال تكوين أفكار تامة، فإن هذه الأفكار تكون إما معاني مشتركة تعبر عن توافقها الداخلي مع أحوال أخرى موجودة (النوع الثاني من المعرفة) وإما فكرة متعلقة بماهيتها الخاصة، فتكون متوافقة ضرورة، ومن الداخل، مع ماهية الإله ومع كل الماهيات الأخرى (النوع الثالث من المعرفة)، حينها تنشأ انفعالات أو مشاعر فاعلة بالضرورة عن هذه الأفكار التامة بشكل يجعلها تفسر ذاتها بقوة الحال ذاته (الكتاب الثالث، التعريف الأول والثاني)؛ وحينها يمكن أيضا أن نقول إن الحال الموجود حر : هكذا فإن الشخص لا يولد حرا؛ ولكنه يصير كذلك؛ أي إنه يتحرر، والكتاب الخامس من الإيتيقا يرسم صورة هذا الإنسان الحر والقوي (الرابع، 54، وما بعده). فالإنسان الذي هو أقوى الأحوال المتناهية، يكون حرا عندما يمتلك قدرته على الفعل، أي عندما يكون مجهوده الخاص في الوجود (كوناتوس) محكوما بأفكار تامة تنشأ عنها انفعالات إيجابية، انفعالات بماهية هذا الإنسان الخاصة، فالحرية هي دائما مرتبطة بالماهية، وبما يشتق منها، وليست مرتبطة بالإرادة وبما يحددها.

القانون : أنظر العلامة، المجتمع.

المنهج :

1 ـ المنهج لا يعرّفنا على شيء، ولكنه يجعلنا نفهم قدرتنا على المعرفة. الأمر يتعلق إذن بتملك هذه القدرة على المعرفة، معرفة تكون انعكاسية أو فكرة عن الفكرة. لكن بما أن فكرة الفكرة تمتلك نفس قيمة الفكرة، فإن امتلاك الوعي يفترض أن نملك أولا فكرة صحيحة عن الشيء، أيا كانت هذه الفكرة. وأيا كانت هذه الفكرة معناه أنه من الممكن أن تحتوي هذه الفكرة تخييلا، كما هو الحال مع الشكل الهندسي، فهذه الفكرة ستجعلنا نفهم بشكل أفضل قدرتنا على المعرفة

دون العودة إلى موضوع في الواقع. هكذا نجد أن المنهج [السبينوزي] يستمد منطلقه من الهندسة، ففي كتاب **رسالة في إصلاح العقل**، كما رأينا مع نظرية التجريد، ننطلق من فكرة هندسية، حتى وإن كانت هذه الفكرة مشبعة بالتخييل ولا تمثل أي شيء تعود عليه في الطبيعة، أما في **الإيتيقا**، فإن نظرية المعاني المشتركة تقدم نقطة انطلاق تبدو أكثر دقة: إننا ننطلق من الجواهر التي يتحدد كل واحد منها بصفة معينة يتوسل بها باعتبارها معنى مشتركا يكون شبيها بشكل هندسي، ولكنه لا يكون متخيّلا. في كل الحالات، إذا أخذنا الفكرة الصحيحة باعتبارها نقطة الانطلاق؛ فإنها ستنعكس في فكرة الفكرة التي تجعلنا ندرك قدرتنا على المعرفة، وهذا يمثل الشق الصوري من المنهج.

2 ـ لكن الفكرة الصحيحة، حين نردها إلى قدرتنا على المعرفة، تدرك في نفس الوقت مضمونها الداخلي الخاص الذي يختلف عن مضمونها التمثيلي représentatif ، ففي نفس الآن الذي تفسر به صوريا بقدرتنا على المعرفة، فإنها تكون تعبيرا ماديا عن علتها الخاصة (سواء كانت هذه العلة صورية، من حيث هي علة ذاتها، أو كانت علة فاعلة). هكذا تصبح الفكرة الصحيحة، من حيث هي معبرة عن علتها، فكرة تامة، قادرة على إعطائنا تعريفا تكوينيا génétique ، ففي **رسالة في إصلاح العقل**، يكون الكيان الهندسي رهينا بتعريف علّي أو تكويني تشتق منه هي، في نفس الآن الذي تشتق منه كل خاصياتها، أما مع **الإيتيقا** فإننا نتحول من أفكار الجواهر التي يختص كل واحد منها بصفة، إلى فكرة الجوهر الواحد الذي يحتوي كل الصفات (**الأول، 9 و10**) باعتباره علة ذاته (الأول، **11**) وباعتباره ما تتحدر منه كل الخصائص (الأول، **16**). المسار إذا تراجعي، بما أنه يتجه من معرفة الشيء إلى معرفة علته، ولكنه تركيبي أيضا، بما أننا لا نكتفي بتحديد خاصية ما للعلة، باعتبارها خاصية معلومة في النتيجة، بل إننا نرتقي نحو الماهية باعتبارها سببا مولّدا لكل الخاصيات التي نعرف ابتداء. فالمنهج لا ينطلق أبدا من فكرة الإله، ولكنه يصل إليها، ويصل إليها

«بأسرع ما يمكن» باعتبار هذا التحديد المذكور. وبالفعل فنحن نصل إلى فكرة الإله إما باعتباره العلة، حتى وإن تقدمت باعتبارها علة ذاتها (في الايتيقا) أو باعتبارها ما يجبر العلة على إنتاج معلولها (كما هو الحال في رسالة في إصلاح العقل).

3 ـ لكننا ما إن نبلغ فكرة الإله حتى يتغير كل شيء، فبمنظور رسالة في إصلاح العقل نفسها نجد أن كل التخييلات تُترك، وكل ما كان لا يزال تراجعيا في المنهج التركيبي يترك المجال للاستقراء المتدرّج، الذي تتسلسل فيه الأفكار مع بعضها ابتداء من فكرة الإله، أما من منظور الايتيقا، فإن فكرة الإله تصير مرتبطة جوهريا بالمعاني المشتركة التي اعتمدت فيها، لكن دون أن تكون هذه الفكرة هي ذاتها معنى مشتركا، إنها تصير مع هذا الكتاب قادرة على تجاوز كل التعميمات، فننتقل معها من ماهية الإله، إلى ماهية الأشياء الواقعية الجزئية. بيد أن هذا الترابط في الأفكار لا يأتي من نظامها التمثيلي représentatif، ولا من نظام ما تمثِّل له، إذ هي وعلى العكس من ذلك، لا تمثل الأشياء كما هي إلا لأنها تترابط فيما بينها تبعا لنظام الأشياء الخاص والمستقل. الجانب الثالث للمنهج التركيبي المتدرّج progressif، يجمع الجانبين الآخرين، الجانب الصوري الانعكاسي والجانب المادي التعبيري: فالأفكار تترابط مع بعضها البعض انطلاقا من فكرة الإله، على اعتبار كونها تعبّر عن علتها الخاصة وتفسَّر بقدرتنا على الفهم. لهذا السبب سميت النفس بأنها «نوع من الإوالية الذاتية الروحية»، بما أنها في عرضها للنظام المستقل لأفكارها الخاصة، تعرض نظام الأشياء التي تتمثلها (رسالة في إصلاح العقل، 85). والمنهج الهندسي، كما يفهمه سبينوزا، هو ما يناسب تماما للجانبين الأولين للمنهج: مناسب بالنظر للطابع الخاص الذي يميز الخيال مع الموجودات الهندسية وقابليتها لتلقي تحديد توليدي في كتاب «رسالة في إصلاح العقل»، ومناسب في الإيتيقا، بالنظر إلى التلاؤم العميق الذي يتحقق فيها بين المعاني المشتركة والكيانات الهندسية نفسها، هكذا فإن الإيتيقا تصرّح

بوضوح بأن كل منهجها، من البداية إلى الكتاب الخامس، يسلك مسلكا هندسيا، لأنه يتأسس على النوع الثاني من المعرفة، أي على نظرية المعاني المشتركة (أنظر الكتاب الخامس، 21، 36، الحاشية).

بيد أن الإشكال الذي يبقى هو : ماذا يحصل في المرحلة الثالثة، عندما نكف عن استحضار فكرة الإله باعتباره معنى مشتركا، عندما ننتقل من ماهية الإله إلى الماهيات الفردية للموجودات الواقعية: أي عندما نتملك النوع الثالث من المعرفة ؟ إن المشكل الحقيقي لقيمة وفعالية المنهج الهندسي لا يطرح فقط عند استحضار الفرق بين الكيانات الهندسية والموجودات الواقعية، ولكن عند تبين الفرق على مستوى الموجودات الواقعية، بين المعرفة من النوع الثاني والمعرفة من النوع الثالث. غير أن النصين الشهيرين اللذين يقدمان البرهان باعتباره «بصيرة الروح»، لا يصدقان بدقة إلا على النوع الثالث من المعرفة، وفي مجال التجربة والمشاهدة الذي يكون فيه مفهوم المعاني المشتركة متجاوزا (رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل 13 ثم الإيتيقا، الكتاب الخامس، 23، الحاشية)، ينبغي إذا أن نخلُص إلى أن المنهج العام لسبينوزا لا يعطي للمسلك الهندسي دورا تمهيديا وتقديميا فقط، بل إن هذا المنهج العام، بالنظر لحركته وبالنظر أيضا إلى قوته الصورية والمادية الأصلية، يشحن الأداة الهندسية بطاقة تجعلها تتجاوز حدودها المعتادة، لأنه يحررها هي كأداة من التخييلات، بل وحتى من التعميمات التي تظل لصيقة بها في استعمالها المعتاد والمحدود (الرسالة رقم، LXXXIII إلى تشيرنهاوس).

الحال : «انفعالات الجوهر، بعبارة أخرى ما هو قائم في شيء آخر غيره به يدرك أيضا (الكتاب الأول، التعريف رقم 5). وما يمثل الطرف الثاني البديل فيما هو موجود: الموجود في ذاته (الجوهر) والموجود في غيره (الأول، المصادرة رقم 1). لعل واحدة من عناصر القوة الأساسية للسبينوزية هي رابط التوازي الذي تقيمه بين العلاقة الأنطولوجية جوهر ـ أحوال، والعلاقة الإبستيمولوجية ماهية ـ خصائص، ثم العلاقة الفيزيائية علة ـ المعلول، إذ أن العلاقة علة ـ معلول لا تنفصل

عن المحايثة التي تُلزم بأن تظلّ العلة قائمة في ذاتها حتى تكون قادرة على الإنتاج، على العكس من ذلك هي العلاقة ماهية ـ خصائص، إذ هي لا تنفصل عن الحركية التي بحسبها تكون الخصائص المتعالقة مع بعضها وفق مبدأ التلاؤم، خصائص لا تشتق من الفهم الذي يشرَح الجوهر، دون أن تكون هي نفسها منتجة بهذا الجوهر الذي يَشرح أو يُعرض في هذا الفهم، وهو ما يعطيها في النهاية ميزة الاستقلال بماهية خاصة بها عما نشتقه منها. والجانبان يلتقيان في فعل كون الأحوال تختلف عن الجوهر في الوجود وفي الماهية، ولكنها مع ذلك تُنتج في نفس الصفات التي تكوّن ماهية الجوهر، إذ أن كون الإله ينتج «ما لايتناهى من الأشياء والأحوال» (الكتاب الأول، القضية 16) يعني بأن النتائج هي أشياء، أي موجودات واقعية تمتلك ماهية ووجودا خاصا، ولكنها لا توجد ولا تتحقق خارج الصفات التي تنتج فيها. هكذا هناك تواطؤ في الوجود (الصفات) حتى وإن كان ما يوجد (ما يقال عليه الوجود) ليس هو أبدا نفس الشيء (الجوهر والأحوال).

ولا يكف سبينوزا عن القول بعدم قابلية اعتبار الأحوال مجرد تخييلات أو كيانات من إنتاج العقل، إذ أن هناك ميزة للأحوال تجعلها تمتلك مبادئ أصلية (مثلا وحدة ما هو مختلف في الحال، الرسالة XXXII إلى أولدنبيرغ)، وهذه الميزة تجد أساسها في نوع اللاتناهي الذي ترد إليه [الأحوال] أكثر مما تجدها في جانبها المتناهي.

و يعد الحال اللامتناهي غير الوسيط immédiat (الفهم غير المتناهي للفكر وفعل الحركة والسكون بالنسبة للامتداد) غير متناه بالنظر إلى علته وليس بالنظر إلى طبيعته، ويضم هذا اللاتناهي ما لا يتناهى من الأجزاء الراهنة التي لا تنفصل عن بعضها البعض (مثلا أفكار الماهيات باعتبارها أجزاء من فكرة الإله، أو الفهوم باعتبارها أجزاء من الفهم اللامتناهي، وماهيات الجسم باعتبارها قوى أولية). أما الحال اللامتناهي الوسيط فهو، بالنسبة للامتداد، facies totius universi [وجه الكون بأكمله]، أي مجموع علاقات الحركة والسكون

التي تنظم هذه المرة تحديدات الأحوال من حيث هي موجودات، أما بالنسبة للفكر فهي، وبدون شك، علاقات التفكير التي تنظم الأفكار باعتبارها أفكار الأحوال الموجودة. هكذا فإن الحال المتناهي لا ينفصل أولا، من جهة ماهيته، عن لا تناهي باقي الماهيات التي تتلاءم كلها في الحال اللامتناهي غير الوسيط؛ ثم إن هذا الحال ينفصل ثانيا، من جهة وجوده، عن لا تناهي الأحوال الأخرى الموجودة والتي تكوّن علّته تبعا للتعالقات المختلفة التي يتضمنها الحال اللامتناهي الوسيط، وهو لا ينفصل في مستوى ثالث عن لا تناهي الأجزاء الشديدة الخارجية التي يمتلكها كل حال موجود، بشكل راهن، في إطار تعالقه الخاص.

الموت : أنظر الحسن والقبيح، الديمومة، الوجود، النفي، القوة.

الطبيعة : تؤخذ الطبيعة المسماة طابعة (باعتبارها جوهرا وعلة) والطبيعة المسماة مطبوعة (باعتبارها نتيجة وحالا) في إطار ارتباط محايث مشترك، فمن جهة ينبغي أن تبقى العلة في ذاتها كي تنتج، ومن جهة أخرى ينبغي أن يبقى المعلول أو النتيجة قائما في هذه العلة ذاتها (الكتاب الأول، 29، الحاشية). وهذا الشرط المزدوج هو ما يمكّن من الحديث عن الطبيعة في كليتها دون تحديد نوعي، على هذا الأساس تحضر النزعة الطبيعانية [عند سبينوزا] لتجسد وتحقق الصور الثلاث للتواطؤ : [صورة] تواطؤ الصفات، من حيث كون الصفات تؤسّس وبنفس الصورة، ماهية الإله منظورا إليه باعتباره طبيعة طابعة [من جهة]، ثم تحتوي [من جهة ثانية] ماهيات الأحوال من حيث هي طبيعة مطبوعة ؛ ثم [صورة] تواطؤ العلة، حيث سنطلق [عبارة] علّة كل شيء على الإله، باعتباره أصل ومنبع الطبيعة المطبوعة، بنفس المعنى الذي باعتماده نسم [الإله] بكونه علة ذاتية من جهة جينيالوجيا الطبيعة الطابعة؛ ثم أخيرا صورة تواطؤ التحول، حيث تحضر الضرورة باعتبارها تعني نظام الطبيعة المطبوعة، وأيضا تركيب الطبيعة الطابعة.

أمـا فيـما يخص فكـرة نظـام الطبيعـة المطبوعـة، فينبغـي أن نميـز بـين جملـة مـن معانيهـا، أولهـا التوافـق بـين الأشـياء في الصفـات المختلفـة، وثانيهـا التسلسـل بـين الأشـياء في كل صفـة صفـة (الحـال اللامتناهـي الوسـيط، الحـال المتناهـي)؛ ثالثهـا التناسـب الداخـلي بـين مجمـوع ماهيـات الأحـوال مـع بعضهـا البعـض، عـلى اعتبـار كونهـا كلهـا أجـزاء مـن القـوة الإلهيـة، ورابعهـا تكويـن تعالقـات تميّـز الأحـوال الموجـودة، تبعـا لمـا تفرضـه ماهيتهـا؛ تكويـن يتحقـق بحسـب قوانـين أبديـة (كل حـال موجـود، بحسـب مـا يحكـم تعلقـه، يلاقـي أحـوالا أخـرى، في حـين أن تعالقـه وعـلى العكـس مـن ذلـك، يمكـن أن ينحـل بأثـر تعالقـات أخـرى : هنـا أيضـا نجـد نظامـا داخليـا، ولكـن هـذه المـرة نظامـا للتوافـق والتنافـر بـين الموجـودات (الإيتيقـا، 2، 29، الحاشـية، ثـم الخامـس، 18، الحاشـية)، خامـس [هـذه المعـاني يقـال عـلى] التلاقيـات الخارجيـة التـي تحصـل بالتدريـج بـين الأحـوال الموجـودة، باسـتقلال عـن نظـام تكـون التعالقـات عينهـا(هنـا الأمـر يتعلـق بنظـام خارجي،هـو نظـام مـا ليـس تامـا : نظـام التلاقيـات، أي «النظـام المشـترك للطبيعـة «والـذي يقـال بأنـه عـارض، بـما أنـه لا يتّبـع النظـام العقـلي للتعالقـات التـي تتكـون، ولكنـه مـع ذلـك لا يكـون أقـل ضرورة مـن سـابقيه، بـما أنـه يسـتجيب لقوانـين حتميـة خارجيـة تعمـل بالتدريـج، (أنظـر الكتـاب الثـاني، 29، اللازمـة، والثـاني، 36، والتـي يـرد فيهـا حديـث عـن نظـام مـا ليـس تامـا).

الـضروري : الـضرورة هـو الصـورة الوحيـدة التـي يتخذهـا مـا هـو موجـود: فـكل مـا هـو موجـود ضروري، إمـا بذاتـه أو بعلتـه. الـضرورة هـي إذن الصـورة الثالثـة لمـا هـو متواطـئ (تواطـؤ التحـول، تواطـؤ الصفـات، تواطـؤ العلـة). ومـا يعتبر ضروريـا هـو : 1 ـ وجـود الجوهـر مـن حيـث هـو محتـوى في ماهيتـه 2 ـ مـا ينتـج عـن الجوهـر مـن أحـوال لا متناهيـة، مـن حيـث إن كونـه هـو «علـة كل شيء» يقـال بنفـس معنـى كونـه علـة ذاتـه، 3 ـ الأحـوال غـير المتناهيـة مـن حيـث هـي مـا ينتـج في الصفـة منظـورا إليهـا في طبيعتهـا المطلقـة، أو وهـي متحولـة في أحـوال لامتناهيـة

(فتصير هذه الأحوال ضرورية بالنظر إلى علتها) 4 ـ ماهيات الأحوال المتناهية التي تتناسب مع بعضها وتكوّن في اجتماعها اللاتناهي الراهن للأجزاء المكونة للحال اللامتناهي الوسيط (ضرورة التعالق) 5- التعالقات الخارجية الخالصة التي تتحقق بين الأحوال والموجودات أو بالأحرى بين الأجزاء الخارجية التي تكون منتمية إليها في إطار التعالقات السابقة وما ينتج عن هذه التعالقات من حتميات تحكمها وتكون خاصة بكل واحدة منها : ميلاد، موت، انفعال (ضرورة التدرج).

إن مقولات الممكن والعابر هي أوهام، ولكنها أوهام تجد ما يؤسس لها في نظام الحال الموجود المتناهي، إذ أن ماهية الحال لا تضمن له ضرورة الوجود : هكذا فإذا اعتبرنا ماهية الحال وحدها؛ فإن وجوده لا يكون ضرورة لا متحققا ولا منفيا، حينها نعتبر الحال عرضيا (الكتاب الرابع، التعريف 3). وحتى إن نظرنا إلى العلل أو التحديدات الخارجية التي تجعل الحال يحقق وجوده؛ (أنظر 6) فإننا سنجدها ممكنة فقط [وليست ضرورية]، ما دمنا لا نعرف هل هذه الحتميات هي مجبرة في ذاتها على الفعل. يبقى أن الوجود هو حتمي ضرورة، لا من زاوية التعالقات التي هي حقائق أبدية، ولا من زاوية القوانين التي تحكمها تحديدات خارجية أو علل خاصة (5-6) لهذا فالقول بعدم الضرورة وبالإمكان هو قول لا يعبر إلا عن جهلنا.

هنا نتبين بأن نقد سبينوزا يحتوي فكرتين رئيسيتين : قوله ألا وجود لأي شيء ممكن في الطبيعة، أي أن ماهيات الأحوال غير الموجودة ليست نماذج أو إمكانيات في وعي إلهي مشرع، ثم قوله بألا وجود لشيء طارئ في الطبيعة، أي أن الموجودات ليست منتجة بفعل إرادة إلهية تعمل، كما هو الحال مع حاكم وكأن بإمكانها اختيار عالم آخر وقوانين أخرى.

النفي :

تستند نظرية سبينوزا في النفي (رفضه الجذري له ووسمه إياه

بكونه وليد التجريد والتخييل) إلى اختلاف تقيمه بين التمييز الذي هو دائما إيجابي، والتحديد الذي تعتبره سلبيا، بما أن كل تحديد هو نفي (رسالة L، إلى جول) :

1 - الصفات متمايزة واقعيا، أي أن طبيعة كل واحدة منها ينبغي أن تدرك دون أن يكون هناك أي شيء يحيل فيها على أخرى، فكل صفة هي متناهية في جنسها أو طبيعتها، فلا يمكن أن تحدّ أو تحكم بشيء آخر من نفس طبيعتها، بل لن نقول حتى بأن الصفات تتحدد بالتقابل مع بعضها : إذ أن منطق التمييز الواقعي يحدّد كل طبيعة في ذاتها، أي بماهيتها الموجبة المستقلة. فكل طبيعة هي موجبة ، أي هي غير محددة وغير خاضعة لشيء آخر من نفس جنسها، بحيث يمكن أن نقول إنها توجد ضرورة (الرسالة رقم **XXXVI** إلى هود). فالإثبات من حيث هو ضروري الوجود يتوافق مع الإيجاب الذي يدرك باعتباره ماهية لامتناهية (الكتاب الأول، 7 و8)، لهذا فإن كل الصفات متمايزة واقعيا بفضل تمايزها مع بعضها الذي لا تعارض فيه، ولهذا فإنها تقال في نفس الوقت على الجوهر الواحد نفسه الذي تعبر هي عن ماهيته وعن وجوده (الأول، القضية 10، الحاشية. ثم 1 و19). لهذا فإن الصفات هي في نفس الآن الصور الإيجابية للماهية في الجوهر والقوى الإثباتية لوجود هذا الجوهر، هكذا فإن منطق التمييز الواقعي هو منطق للإيجاب الماهوي وللإثبات المتزامن.

2- لكن المتناهي يبقى محدودا ومحكوما بالضرورة: فهو محدود في طبيعته بشيء آخر من نفس طبيعته، ومحكوم في وجوده بشيء ينفي عنه الوجود في زمان ما أو مكان ما. هكذا عبارة سبينوزا modo certo et determinato ستعني بالضبط : مع حال محدد ومحكوم ضرورة، فالحال الموجود المتناهي محدود في ماهيته كما هو محكوم ومجبر في وجوده. المحدودية هنا تتعلق بالماهية، والجبرية بالوجود، وهذان هما صورتا النفي. لكن كل هذا لا يكون صحيحا إلا عندما ننظر للأمور بتجريد، أي عندما نعتبر الحال في ذاته مفصولا عن علته التي تمنحه ماهيته

ووجـوده، إذ أن ماهيـة الحـال هـي درجـة قـوة، وهـذه الدرجـة لا تمثـل في ذاتهـا حـدا أو منعـا أو تعارضـا يحصـل تجاه الدرجـات الأخـرى، ولكـن تعنـي تمييـزا إيجابيـا داخليـا، بحيـث إن كل الماهيـات أو درجـات القـوة تلتقـي في اجتماعهـا لتكـون كلا يكـون لا متناهيـا قياسـا إلى علتهـا المشـتركة. أمـا بالنسـبة للحـال الموجـود فصحيـح أنـه محكـوم بـضرورة الوجـود والفعـل، وصحيـح أنـه يتعـارض مـع الأحـوال الأخـرى وأنـه يتنقـل بـين درجـات في الكـمال أكـبر أو أقـل، ولكـن أن نقـول **أولا** بأنـه محكـوم ضرورة بـأن يوجـد، فهـذا معنـاه أن هنـاك مـا لا يتناهـى مـن الأجـزاء التي تكـون مجـبرة، مـن الخـارج، عـلى أن تخضـع للترابـط المميـز لماهيتـه. هـذه الأجـزاء الخارجيـة تكـون منتميـة إذن لماهيتـه ولكنهـا لا تكوّنهـا، فـلا شيء ينقـص هــذه الماهيــة حـين يكـون الحـال غـير موجـود أو حـين ينعـدم وجـوده (نهايـة تمهيـد الكتـاب الرابـع). فهـو مـن حيـث هـو موجـود، يثبـت وجـوده مـن خـلال كل أجزائـه، فوجـوده إذن هـو نـوع جديـد مـن التمييـز: تمييـز خارجـي بموجبـه تثبـت الماهيـة وجودهـا في الديمومـة (الثالـث، 7). وأن ثانيـا، بـأن الحـال الموجـود يتعـارض مـع الأحـوال الأخـرى التـي تهـدد بحـل علاقاتـه. إنـه ينفعـل بأحـوال أخـرى ضـارة ونافعـة، تبعـا لنوعيـة الأثـر الـذي يلحـق بأجزائـه، فتتزكـى قوتـه عـلى الفعـل أو تتحـول إلى كـمال أقـل (الغبطـة و الحـزن)، ولكنـه يبقـى معـر ذلـك ممتلـكا في كل لحظـة لكـمال أو قـوة عـلى الفعـل بقـدر مـا يسـتطيع بالنظـر لنـوع الانفعـالات التـي يبنـي، بحيـث إن وجـوده لا يكـف عـن أن يكـون إثباتـا يتحـول تبعـا لانفعالاتـه الخاصـة فقـط (التـي تتضمـن دائـما عنـصرا إيجابيـا) فالحـال الموجـود يثبـت دائـما قـوة في الوجـود (vis existendi)، (أنظـر التعريـف العـام للانفعـالات).

ووجـود الأحـوال هـو نظـام للإثباتـات المتغـيرة، وماهيـة الأحـوال نظـام للإيجـاب المتعـدد، فمبـدأ سـبينوزا هـو أن النفـي ليـس شـيئا، لأن لا شيء أبـدا ينقـص شـيئا مـا مهـما كان، السـلب إذن هـو [وهـم] ناتـج عـن العقـل، أو بالأحـرى عـن المقارنـة، علتـه أننـا نجمـع كل أشـكال الموجـودات المتمايـزة في مفهـوم مجـرد، كـي نردهـا إلى نفـس النمـوذج

المتخيل، وهو النموذج الذي نقول، قياسا إليه، إن هذا الموجود أو ذاك ناقص في الكمال حين نقارنه به . (الرسالة رقم XIX إلى بلينبيرغ). الأَولى أن نقول إذن إن الحجر ليس إنسانا وإن الكلب ليس حصانا والدائرة ليست قرصا، فلا طبيعة تنقص قياسا لما يكون من طبيعة أخرى أو ما ينتمي لطبيعة أخرى. هكذا فلا صفة تنقص في طبيعة صفة أخرى، بالنظر إلى أنها كاملة بقدر ما تستطيع، تبعا لما يكوّن ماهيتها، وحتى الحال الموجود حين نقارنه بذاته، عندما يلحق به كمال أقل (مثلا أن يصيب أحدهم العمى أو يسكنه الحزن أو الكراهية)، فإنه يبقى كاملا بقدر ما يستطيع بالنظر إلى الانفعالات التي تلحق بماهيته حينها، فالمقارنة بين الشيء وذاته ليست أقل عبثية من مقارنة الشيء بغيره (الرسالة XXI إلى بلينبيرغ). خلاصة القول : كل منع نفي، والنفي ليس شيئا، وحتى نتحرر من النفي يجب أن ننظر إلى كل شيء في نوع اللاتناهي الذي يقابله كشيء (فمن الخطأ القول بأن اللاتناهي من حيث هو لا تناه، لا يقبل التمييز).

والحقيقة أن الأطروحة التي مفادها أن النفي ليس شيئا (العدم لا يملك خصائص مميزة) هي فكرة كانت شائعة عند الفلاسفة السابقين على كانط، لكن سبينوزا يعطيها معنى خاصا وعميقا ويجددها كلية، حين يتوسل بها ضد فرضية الخلق وذلك بأن يبين كيف أن اللاشيء أو العدم لا يمكن أن يكون محتوى في طبيعة شيء ما : «فأن نقول إن الطبيعة تفترض حدودا.... هو قول لا معنى له، إذ أن طبيعة شيء ما لا يمكن أن تحتاج شيئا غير موجود» (الرسالة القصيرة، الكتاب الأول، الفصل الثاني، والخامس، رقم 2). عمليا إذن، نفي السلب يمر عبر النقد الجذري لكل الأهواء ذات الأصل الحزين.

المعاني المشتركة: المعاني مشتركة (الإيتيقا، الكتاب الثاني، 37- 40) ليست مسماة كذلك لأنها مشتركة بين كل الأنفس، ولكن لأنها تمثل أولا شيئا مشتركا بين الأجساد. إما كل الأجساد (الامتداد، الحركة والسكون)، أو بعض الأجساد (اثنان على الأقل، جسمي وجسم

آخر). بهذا المعنى فالمعاني المشتركة ليست أبدا أفكارا مجردة، ولكنها أفكار عامة، (إنها لا تكوّن ماهية أي شيء مفرد، الكتاب الثاني، 37). وهكذا فهي قد تكون أكثر أو أقل عموما تبعا لمداها، بحسب كونها تنطبق على كل الأجسام أو على بعضها فقط (رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل 7).

وكل جسم موجود يتميز بمستوى معين من الحركة والسكون، فعندما تترابط علاقات مكونة لجسمين أو أكثر، فإن الجسمين معا يكوّنان مجموعا من قوة أكبر، أي كلا حاضرا في كل الأجزاء (هكذا هو حال اللمفا والشيل باعتبارها أجزاء من الدم، أنظر الرسالة **XXXII** إلى أولدينبورغ). باختصار إن المعاني المشتركة تمثل تركيبا بين جسمين أو أجسام متعددة، وتكون وحدة بين هذين العنصرين. إن معناها إذا هو بيولوجي أكثر منه رياضي، لأنها تعبر عن التعالقات المتوافقة في تكوين الأجسام الموجودة، لهذا فهي لا تكون مشتركة بين الأنفس إلا في مستوى ثان، وهنا أيضا لا تكون مشتركة إلا في حدود معينة، بما أنها لا تكون مشتركة إلا بين الأنفس التي تكون الأجسام المقابلة لها متعالقة في إطار وحدة معينة.

وكل الأجسام، حتى تلك التي لا تتناسب مع بعضها (مثلا السم وجسم تناول السم) تمتلك شيئا مشتركا: امتداد، حركة وسكون، إذ أن كل شيء يتكون من زاوية نظر الحال اللامتناهي الوسيط، ولكنها أبدا لا تتنافر بحسب ما تمتلكه من عناصر مشتركة(الرابع، 30). يبقى أننا إذا اعتبرنا المعاني المشتركة الأكثر عمومية، فإنه سيظهر لنا فيها أين ينتهي التناسب وأين يبتدئ التنافر فيما بينها، أي على أي مستوى تتكون «الاختلافات والتعارضات» (الثاني، 29، الحاشية).

والمعاني المشتركة هي بالضرورة أفكار تامة: فعلا، فمن حيث إن هذه المعاني تمثل وحدة في التكوين، فإنها لا يمكن أن تدرك، من جهة الأطراف المكونة لها كما من جهة الكل؛ إلا بشكل تام (الكتاب الثاني، 38، 39). ولكن كل المشكلة هي في معرفة كيف نتوصل إلى

تكوين هذه المعاني. ومن هذه الزاوية تأخذ هذه العمومية التي تميز المعاني المشتركة والتي قد تكون أكثر أو أقل، كل أهميتها، إذ يبدو، وفي مواضع كثيرة وكأن سبينوزا يقول بأننا نتوجه من الأكثر عمومية في هذه المعاني المشتركة إلى الأقل عمومية منها (رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل 7، الإيتيقا، الكتاب الثاني، 38، 39).

ولكن الأمر يكون حينها متعلقا بنظام تطبيق نمر فيه من الأكثر عمومية لنفهم، من الداخل، كيف تنشأ التنافرات على مستويات أقل عمومية، حينها يفترض أن المعاني المشتركة تكون معطاة. لكن نظام التكوّن يكون من صنف مختلف تماما، إذ أننا عندما نلاقي جسما يتناسب مع جسمنا؛ فإننا نستجيب بانفعال ـ إحساس أو شعور بالغبطة ـ سالب، حتى وإن كنا لا نعرف بشكل تام ما هو العنصر الذي في هذا الجسم يتلائم معنا. أما الحزن، والذي ينتج عن ملاقاتنا لجسم لا يكون متناسبا معنا، فإنه لا يمكن أبدا أن يدفعنا إلى تكوين معنى مشترك. بيد أن الانفعال بالغبطة، حتى السالب منه، يدفعنا إلى تقوية قدرتنا على الفعل والفهم : حينها يكون هذا الشعور علة ظرفية لتكوين معنى مشترك. لهذا فإن العقل يتحدد بكيفيتين اثنتين تبينان أن الإنسان لا يولد عاقلا، ولكنها تبين كيف يصير كذلك 1 ـ الجهد الذي يبذل لانتقاء وتكوين تلاقيات حسنة، أي ملاقاة الأحوال التي تتلاءم معنا وتوحي لنا بانفعالات - سالبة مرحة (وهو الشعور الذي يتناسب مع العقل).2 - إدراك وفهم المعاني المشتركة، أي إدراك وفهم العلاقات التي تنشأ في هذا التعالق، وهو ما نستشف منه تعالقات أخرى (التفكير)، و هو ما به ننتج مشاعر جديدة تكون فاعلة هذه المرة (شعور الذي يصدر عن العقل).

لا يعرض سبينوزا إلا في بداية الكتاب الخامس تكوين ونشأة المعاني المشتركة، في حين إنه يكتفي في الكتاب الثاني بعرض نظام تطبيقاتها المنطقي : 1 ـ «إننا بقدر ما نبقى غير محكومين بانفعالات تضاد طبيعتنا...»، انفعال حزين، بقدر ما نظل متملكين لقدرة

على تكوين معاني مشتركة. (انظر الكتاب الخامس القضية 10 الذي يذكر فيه المعاني المشتركة بشكل صريح، كما هو الشأن في القضايا السابقة) المعاني المشتركة الأولى هي إذن الأقل عمومية، إنها تلك التي تمثل شيئا مشتركا بين جسمي وجسم آخر يدفعني للانفعال بالفرح - السالب (passion ـ joie). 2 ـ ومن هذه المعاني المشتركة تشتق بدورها انفعالات ـ أحاسيس مرحة، أحاسيس لا تظل مجرد انفعالات - سالبة (الإحالة ب في الهامش) بل تصير غبطة فاعلة تأتي من جهة أولى كي توازي الانفعالات الأولى ومن جهة ثانية كي تحل محلها. 3 ـ هذه المعاني المشتركة الأولى، والانفعالات الفاعلة التي ترتبط بها تعطينا القدرة على تكوين معان مشتركة أكثر عمومية، تعبرعما هو مشترك حتى بين أجسامنا والأجسام التي لا تتناسب معها، والتي تضادها أو تطبعها بالحزن. 4 ـ وعن هذه المعاني المشتركة الجديدة تصدر انفعالات ـ أحاسيس جديدة مرحة وفاعلة تأتي لتوازي الأحزان، وتحل محل الانفعالات السلبية التي تنشأ عن الحزن.

ينبغي في الحقيقة أن نقيس أهمية نظرية المعاني المشتركة من زوايا نظر متعددة، 1 ـ فهذه النظرية لم تظهر قبل صدور **الإيتيقا**، لهذا فهي تغير كلية المفهوم السبينوزي عن العقل، وتحدد موقع النوع الثاني من المعرفة 2 ـ إنها تجيب عن السؤال الأساسي : كيف نستطيع أن نكون أفكارا تامة وبحسب أي نظام، في حين أن شرطنا الأول والطبيعي للإدراك يفرض علينا أن نبقى في وضع لا يجعلنا ندرك إلا الأفكار غير التامة ؟ 3 ـ إنها تجري تعديلا عميقا جدا في فلسفة سبينوزا، فإذا كنا في **رسالة في إصلاح العقل** لا نرتقي نحو ما هو تام إلا باعتماد الأفكار الهندسية التي ماتزال مشبعة بالخيال؛ فإن المعاني المشتركة تكون رياضيات للواقع أو للملموس، بفضلها يستطيع المنهج الهندسي أن يتحرر من التخييلات ومن التجريدات التي كانت تحد من فعله سابقا 4 ـ كون المعاني المشتركة تعميمات، بمعنى كونها لا تتعلق إلا بالأحوال الموجودة دون أن تؤسس أي شيء مما يكون ماهيتها الفردية

(الثاني، 37)، ولكنها مع ذلك ليست أبدا تخييلية أو مجردة، إذ أنها تصور التكوين الواقعي كما هو حاصل بين الأحوال أو التفردات الموجودة، ففي حين أن الهندسة لا تدرك إلا العلاقات في تجريدها؛ فإن المعاني المشتركة تجعلنا ندركها كما هي، أي كما هي قائمة ضرورة في الكائنات الحية، تبعا للحدود المتغيرة والعينية التي تتكون بحسبها. بهذا المعنى نقول إن المعاني المشتركة بيولوجية أكثر منها رياضية، إنها تشكل هندسة طبيعية تجعلنا نفهم وحدة التكوين في الطبيعة في كليتها، كما الأحوال التي تتغير بحسبها هذه الوحدة الكلية.

والمكانة المركزية للمعاني المشتركة هي تلك التي تجسدها بوضوح عبارة «النوع الثاني من المعرفة»، التي تأتي في موقع بين النوعين الأول والأخير، ولكن بكيفيتين مختلفتين جدا وغير متساويتين. فالعلاقة مع الصنفين الأول والثالث تظهر بحسب الشكل التالي : فالمعاني المشتركة من حيث هي أفكار تامة، أي أفكار قائمة فينا كما هي قائمة في الإله، (الثاني، 38، 39)، تمكننا بشكل ضروري من إدراك فكرة الإله (الثاني، 45، 46 ثم 47)، إذ إن فكرة الإله تصح أيضا حتى في المعنى المشترك الأكثر عمومية، على اعتبار كونها تعبر عن المشترك الأكثر قوة بين كل الأحوال الموجودة، بما أنها تكون في الإله كما هي منتجة من طرف الإله (الإتيقا الكتاب الثاني لازمة القضية 45 وخصوصا الكتاب الخامس لازمة القضية 36 التي تعترف بأن كل الإيتيقا مكتوبة وإلى حدود قضايا الكتاب الخامس المتعلقة بالنوع الثالث من المعرفة، باعتماد المعاني المشتركة).

يبقى أن نقول إن فكرة الإله، التي تقوم مقام المعنى المشترك والتي هي أكثر من ذلك موضوع شعور واعتقاد خاص بالنوع الثاني من المعرفة (الخامس، 14 ـ 20) ليست في ذاتها معنى مشتركا. إذ أن سبينوزا نفسه يميزها، بشكل صريح، عن المعاني المشتركة (الثاني، 47، الحاشية)، وذلك لأنها تتضمن ماهية الإله ولا تقوم مقام المعاني المشتركة إلا قياسا إلى تكوين الأحوال الموجودة.

حين تقودنا المعاني المشتركة إذا ضرورة إلى فكرة الإله، فإنها تقودنا إلى نقطة يتحول عندها كل شيء، تقودنا إلى حيث يجعلنا النوع الثالث من المعرفة نكتشف التلاقي الموجود بين ماهية الإله والماهيات الفردية للموجودات الواقعية، مع معنى جديد لفكرة الإله، ومشاعر جديدة تكون النوع الثالث من المعرفة (الخامس، 21- 37). لا وجود إذن لانقطاع بين النوع الثاني والثالث من المعرفة، ولكن يوجد انتقال من شق إلى شق آخر من فكرة الإله (الخامس، 28). إننا نلج إلى شيء يتجاوز العقل باعتباره ملكة المعاني المشتركة أو نظام الحقائق الخالدة التي تتعلق بالوجود، ونعبر إلى مجال الفهم الحدسي باعتباره نظام حقائق الماهية (والتي يسمى أحيانا بالوعي، بما أنه هنا فقط تزدوج الأفكار وتنعكس فينا كما هي في الإله، وتجعلنا نجرب فعل كوننا أبديين).

أما عن علاقة النوع الثاني بالأول، فإنها تحصل بالشكل التالي: فرغم الانفصال الذي يحصل، بما أن المعاني المشتركة لا تنطبق إلا على الأجساد الموجودة، فإنها تبقى متعلقة بالأشياء التي يمكن تخييلها (ولهذا السبب ليست فكرة الإله في ذاتها معنى مشتركا، الكتاب الثاني من الإيتيقا، حاشية القضية 47) إنها تجسد في الواقع تكوين التعالقات. بيد أن هذه التعالقات تبقى مرتبطة بالأجسام من جهة كونها متوافقة مع بعضها، ومن حيث هي تكوّن مجموعات وينفعل بعضها ببعض، تاركة في بعضها «صورا»، بما أن الأفكار التي تقابلها هي تخييلات. ولا شك في أن المعاني المشتركة ليست في ذاتها تخييلات أو صورا، بما أنها ترتقي لتدرك داخليا علل التوافقات (الكتاب الثاني، 29، الحاشية) ولكنها تمتلك رغم ذلك مع التخييل علاقة مزدوجة، فمن جهة تمتلك علاقة خارجية، من حيث إن التخييل أو فكرة الانفعال في الجسم ليست فكرة تامة، ولكنها عندما تعبّر عن أثر لجسم ما فينا يتناسب معنا، فإنها تجعل تكوين المعنى المشترك ممكنا، معنى يدرك من الداخل وبشكل تام هذا التوافق وهي تمتلك من جهة ثانية علاقة داخلية: إذ أن

المخيلة تدرك الآثار الخارجية للأجسام على بعضها باعتبارها نتائج، وهو ما تفهمه المعاني المشتركة باعتباره مكوّنا داخليا: هناك إذا تناغم ضروري وأولي بين خصائص المخيلة وخصائص المعنى المشترك، تناغم يجعل هذا المعنى يستند إلى خصائص تلك المخيلة (الخامس، 5-9).

الطاعة : أنظر العلامة، المجتمع.

النظام : أنظر الطبيعة

الانفعال السالب : أنظر الانفعال.

التفكير: أنظر النفس، الفكرة، المنهج، القوة.

الممكن : أنظر الفهم، الضروري.

النبي : أنظر العلامة.

الخاصة : هي ما يتميز في نفس الآن عن الماهية وما يشتق منها (الخصائص، النتائج أو المعلولات). فمن جهة الخاصة ليست هي الماهية، لأنها لا تكون عنصرا من الشيء، ولا تعرفنا عن أي شيء منه، لكنها لا تنفصل رغم ذلك عن الماهية، إذ أنها كيف للماهية نفسها. ومن جهة أخرى الخاصة لا تختلط مع ما يشتق من الماهية، إذ أن ما يشتق من الماهية هو ناتج عنها، لكنه يملك في ذاته ماهية، إما بمعنى المحمول المنطقي أو بمعنى المعلول الفيزيائي.

يميز سبينوزا بين ثلاثة أشكال من خاصات الإله (الرسالة القصيرة، الكتاب الأول، الفصول 2- 7) : بالمعنى الأول نجد كيف الماهية الإلهية، هنا تقال الخاصات على كل الصفات (علة ذاتية، لامتناهية، أبدية، ضرورية...) أو على صفة معينة (محيط، حاضر) بمعنى ثان ما هو خاصة تُحدد الإله قياسا إلى ما ينتجه (علة لكل موجود...) بمعنى ثالث تعكس الخاصة فقط التحديدات الخارجية التي تمثل الكيفية التي بها نتخيل، بسبب عجز عن فهم الطبيعة، وهي الكيفية التي منها نشتق المبادئ [الأخلاقية] التي تحكم حياتنا وتقدم لنا قواعد الخضوع والطاعة (العدل، الإحسان...)

كانت ماهية الإله، أي طبيعته، دائما موضوع تجاهل منا، لأنها

كانت دائما تخلط عندنا بالخاصات، والعلة في ذلك أننا كنا نجهل الاختلاف في الطبيعة الموجود بين الخاصات والصفات، وهذا هو الخطأ الرئيس للثيولوجيا، وهو ما لحق بالفلسفة في كليتها. هكذا فإن كل الثيولوجيات الموحى بها تقريبا تقف عند خاصات الجنس الثالث وتتجاهل الصفات الحقيقية وماهية الإله (رسالة في السياسة واللاهوت، الفصل الثاني). على أن الثيولوجيا العقلانية لا تفعل ما هو أفضل، إذ أنها تظل في حدود الجنس الثاني أو الأول : وهذا ما يحصل عندما تحدد هذه الثيولوجيا ماهية الإله بكونه الكامل بإطلاق. والحق إن هذا الخلط العام يخترق كل خطابات التعالي والتماثل، حيث نضفي على الإله صفات تشبيهية وإحيائية، حتى وإن كنا نتستر على ذلك برفعها لمستوى المطلق.

القوة ـ القدرة : واحدة من النقط الأساسية للإيتيقا هو كونها تنفي عن الإله أي قدرة (potestas) مشابهة لتلك التي تكون لطاغية ما أو حتى لمستبد متنور، إذ أن الإله ليس إرادة، حتى وإن اعتبرنا إرادته محكومة بفهم تشريعي منزّه ومدبّر، فالإله لا يعقل إمكانيات في فهمه يحققها بإرادته، إذ أن الفهم الإلهي ليس إلا حالا بواسطته لا يفهم الإله شيئا آخر إلا ماهيته الخاصة وما يترتب عنها، وإرادته ليست إلا حالا تشتق منه كل النتائج التي تنتج عن ماهيته وما تحتويه. كذلك فإن الإله لا يملك أي سلطة، ولكنه يملك فقط قوة متناسبة مع ماهيته (potentia)، وبهذه القوة يكون الإله أيضا علة كل شيء يتحدّر من ماهيته، كما يكون علة لذاته، أي علة لوجوده الذي تحتويه ماهيته (الإيتيقا، الكتاب الأول، 34) وكل قوة هي فعل، أي هي فاعلة وفي فعل، وتماهي القدرة والفعل هذا يُفسّر بكون كل قوة لا تنفصل عن قدرة معينة على تلقي الآثار، وهذه القدرة على التأثر تكون دائما وضرورة متحققة بآثار وانفعالات، وهنا يصير لاستعمال كلمة potestas حجية: «فما هو في قدرة الإله (in potestate) ينبغي أن يفهم قياسا إلى ماهيته باعتباره ما ينتج عنها ضرورة.» (الأول، 35) : وهو ما معناه أن نفهم

بأنـه قياسـا إلى potentia، مـن حيـث هـي ماهيـة، ينبغـي أن تكـون هنـاك potestas تقابلهـا كقـدرة عـلى الانفعـال، وهـذه القـدرة تتحقـق بآثـار أو أحـوال ينتجهـا الإلـه ضرورة، فالإلـه، مـن حيـث هـو مـا لا يمكـن أن ينقطـع عـن الفعـل، هـو علـة فاعلـة لـكل آثارهـا.

قـوة الإلـه هـي إذن مزدوجـة: قـدرة مطلقـة عـلى الوجـود، تمتـد بالقـوة en puissance لإنتـاج كل الأشـياء، وقـدرة مطلقـة عـلى التفكـير، أي عـلى الفهـم، تمتـد بالقـوة لتـدرك كل مـا ينتـج. والقدرتـان الاثنتـان تمثـلان مـا يشـبه نصفـي المطلق.عـلى أنـه لا ينبغـي لنـا أن نخلـط هاتـين القوتـين مـع الصفتـين اللامتناهيتـين التـي نعـرف، أي الفكـر والامتـداد، فمـن البديهـي أن صفـة الامتـداد لا تسـتغرق القـدرة عـلى الوجـود، ولكنهـا كل غـير محـدود يمتلـك قبليـا كل الصفـات باعتبارهـا أركانـه الصورية. أمـا فيما يتعلـق بصفـة الفكـر، فإنهـا هـي نفسـها تنتمـي إلى الـشروط الصوريـة التـي تحيـل عـلى القـدرة عـلى الوجـود، بـما أن كل الأفـكار تملـك وجـودا صوريـا بواسـطته تكـون ممكنـة الوجـود في هـذه الصفـة. بيـد أن صفـة الفكـر تملـك في الحقيقـة جانبـا آخـر: إذ أنهـا تمثـل لوحدهـا الـشرط الموضوعـي الـذي تملكـه القـدرة المطلقـة عـلى التفكـير قبليـا، باعتبـاره كلا غـير مقيـد أو مـشروط. ولقـد لاحظنـا كيـف أن كل هـذه النظريـة، وبعيـدا عـن أن تتعـارض مـع نظريـة التـوازي، هـي جـزء أسـاسي منهـا. الأهـم هنـا هـو ألا نخلـط بـين التسـاوي التـام بـين الصفتـين، قياسـا إلى القـدرة عـلى الوجـود، والتسـاوي بـين القدرتـين، قياسـا إلى الماهيـة المطلقـة.

ماهيـة الحـال هـي بدورهـا درجـة مـن القـوة وجـزء مـن القـدرة الإلهيـة، أي أنهـا جـزء شـديد أو درجـة شـدة، «فقـوة الإنسـان، مـن حيـث هـي مـا يفـسر بماهيتـه الراهنـة، هـي جـزء مـن القـوة اللامتناهيـة للإلـه أو للطبيعـة» (الكتـاب الرابـع، 4). وحـين يعـبر الحـال نحـو الوجـود، فمعنـاه أن مـا لا يتناهـى مـن الأجـزاء الخارجيـة تصـير مجـبرة، بقـوة خارجيـة، عـلى أن تدخـل في تعالـق يتناسـب مـع ماهيتهـا أو درجـة قوتهـا. هنـا وهنـا فقـط، تصـير الماهيـة في ذاتهـا قـد تحـددت باعتبارهـا كوناتـوس أو شـهوة (الكتـاب

الثالث، 7). وتصير متجهة فعلا للاستمرار في الوجود، أي على تملك وتجديد الأجزاء التي تنتمي إليها في تعالقها (التعريف الأول للكوناتوس، الكتاب الرابع، 39). فلا ينبغي لنا، على الأخص، أن نفهم الكوناتوس باعتباره سعيا للعبور نحو الوجود، إذ أن ماهية الحال لا تكمن في كونه ممكنا، لأنها واقع فيزيائي لا ينقصه شيء ولا يسعى للمرور إلى الوجود، بل يسعى للاستمرار في الوجود واستدامته حالما يلزم الحال بأن يوجد، أي بأن يحيط في إطار تعالقه بما لا يتناهى من الأجزاء الخارجية. هكذا فإن السعي للبقاء هو الدوام، لهذا فإن الكوناتوس يحتوي في ذاته ديمومة غير محدودة (الثالث، 8).

وتماما كما أن القدرة على الانفعال (potestas) تتناسب مع ماهية الإله كقوة (potentia) فإن القدرة على الانفعال تتناسب مع ماهية الحال الموجود باعتباره درجة من القوة (conatus)، لهذا فإن الكوناتوس، في تحديده الثاني، هو سعي للاستمرار والانفتاح إلى أقصى حد لتلقي الآثار (الرابع، 38، وفي ما يخص معنى القابلية aptitude هذا أنظر الإيتيقا، الكتاب الثاني، 13، الحاشية، الثالث، القضية 1و2 ثم الخامس 39). الاختلاف إذن يكمن في التالي : كون القدرة على الانفعال والتأثر، فيما يخص الجوهر، هي بالضرورة متحققة بالآثار الموجبة، بما أن الجوهر ينتجها (الأحوال ذاتها)، أما فيما يخص الأحوال الموجودة، فإن قابليتها لتلقي الانفعالات هي كذلك، وفي كل حين، متحققة ضرورة ولكن أولا بآثار affectio – affections وانفعالات – أحاسيس ((affects – affectus لا يكون الحال هو علّتها التامة، و تكون ناتجة فيه بفعل أحوال أخرى موجودة : هذه الآثار والانفعالات – أحاسيس، هي إذا تخييلات وانفعالات سالبة. فالانفعالات – الأحاسيس (affectus) هي عينها الصور التي يأخذ الكوناتوس حينما يكون محكوما بأن يفعل هذا الأمر أو ذاك بدافع أثر affection يحصل عليه. وهذه الانفعالات التي تحدد الكوناتوس هي علة الوعي الذي يحصل له، فحين يصير الكوناتوس وعيا بذاته، بفعل هذا الأثر أو ذاك، يُسمّى رغبة، الرغبة

من حيث هي دائما رغبة في شيء ما (**الكتاب الثالث، تعريف الرغبة**).

نحن نرى هنا لماذا عندما يكون الحال موجودا، تكون ماهيته، من حيث هي درجة، قوة محددة باعتبارها كوناتوس، أي باعتبارها جهدا أو سعيا، لكنه ليس سعيا للعبور نحو الوجود، بل سعيا للحفاظ على هذا الوجود وتأكيده. هذا لا يعني أن القوة تتوقف عن أن تكون في فعل، بل، بما أننا نعتبر الماهيات الخالصة للحال، فإنها كلها تتناسب مع بعضها باعتبارها أجزاء شدة في القوة الإلهية. غير أن الوضع ليس هو نفسه مع الأحوال حين تكون موجودة: فمن حيث إن أجزاء في الخارج تنتمي لكل واحد منها، انتماء يتناسب مع ماهيتها أو درجة قوتها، فإن كل حال موجود يمكنه حينها، وفي أي وقت، أن يدفع أجزاء حال آخر لتدخل معه في تعالق جديد. حينها يمكن للحال الموجود، الذي فقد أجزاءه لصالح آخر، أن يضعف، وفي حد أقصى أن يموت (الرابع، 39). هكذا فإن الديمومة التي كان يمتلكها في ذاته باعتبارها ديمومة غير محددة تصير مجبرة من الخارج على أن تتوقف. كل شيء هو هنا إذن صراع بين قوى: فالأحوال الموجودة لا تتوافق ضرورة مع بعضها، إذ «ليس هناك في الطبيعة أي موجود فرد لا نجد له في الطبيعة مقابلا آخر أكثر قوة منه وأكثر قدرة، ومهما كان أي موجود معطى، فإننا سنجد موجودا آخر معطى يمكنه أن يدمر الأول» (الكتاب الرابع) و«هذه البداهة لا تتعلق إلا بالموجودات الفردية معتبرة في علاقة بزمن معين ومكان معين» (**الكتاب الخامس، 37، الحاشية**)، فإذا كانت الموت حتمية، فالعلة في ذلك ليس كونها تكمن في الأحوال الموجودة، بل وعلى العكس من ذلك، هي كون الحال مفتوحا بالضرورة على الخارج، وكونه يصدر ضرورة انفعالات ـ سالبة، ويلتقي ضرورة بأحوال أخرى موجودة، قادرة على إلحاق الضرر بإحدى تعالقاته الحية، وكون الأجزاء الخارجية التي تنتمي إليه في ترابطه المعقد لا تكف عن أن تكون محددة ومنفعلة من الخارج. لكن ماهية الحال، بما أنها لم تكن تحتوي قبلا أي قوة تدفعها للمرور

نحو الوجود، فإنها لا تفقد شيئا حين تفقد وجودها، بما أنها لا تفقد إلا الأجزاء الخارجية التي لا تتعلق بالماهية ذاتها، «فلا موجود فرد يمكن القول عنه إنه أكمل من غيره، لأنه ظل موجودا لمدة أطول من المدة التي دامها هذا الغير، إذ أن ماهية الأشياء لا تتحدد بمدتها» (تمهيد الكتاب الرابع).

إذا كانت ماهية الحال إذا، من حيث هي درجة قوة، لا تصير إلا جهدا أو كوناتوس، عندما يتحقق الحال بالوجود، فلأن القوى التي كانت تتوافق مع بعضها ضرورة في عنصر ماهيته (باعتبارها أجزاء مشتدة) لا تظل مناسبة له في عنصر وجوده (من حيث كون جملة أجزاء خارجية تنتمي ظرفيا إليه كحال واحد)، حينها لا تستطيع الماهية، التي هي في فعل، أن تكون متحددة في الوجود، إلا باعتبارها جهدا، أي متحددة بالتقابل والمقارنة مع القوى الأخرى، التي يمكن دائما أن تتفوق عليها (الخامس، 3 و5). وهنا ينبغي أن نميز بين حالتين: إما أن الحال الموجود يلاقي أحوالا أخرى موجودة تتوافق معه وتنسج علاقاتها مع علاقاته (مثلا، كما قد يتوافق مع حال ما، وفي سياقات مختلفة جدا، عنصر غذائي، كائن محبوب أو حليف) أو أن الحال الموجود يلاقي أحوالا أخرى لا تتناسب معه وتعمل على حله وتدميره (سم، عدو، كائن نكرهه). في الحالة الأولى، الاستعداد للانفعال بالحال الموجود يتحقق بانفعالات ـ أحاسيس مرحة، أصلها الغبطة والحب، في الحال الثانية، يتحقق بانفعالات ـ أحاسيس حزينة، أصلها الحزن والكراهية. في كل الأوضاع تكون القدرة على الانفعال بالضرورة متحققة، كما ينبغي أن تكون بالنظر للانفعالات التي نتلقى (فكرة الأشياء التي نلاقي)، بل حتى المرض هو داخل في هذا الإطار، بيد أن الفرق الكبير بين الحالتين هو التالي : في حالة الحزن، تكون قدرتنا، التي تتخذ شكل الكوناتوس، تعمل كلها على دفع الأثر المؤلم وعلى تدمير الشيء الذي كان سببا فيه، حينها تكون قوتنا موقوفة ولا يمكنها إلا أن ترد الفعل، أما مع حالة الغبطة وعلى

العكس من ذلك، فإن قدرتنا تكون في حالة توسّع، إذ أنها تتعالق مع قوة الآخر وتتوحّد بالموضوع المحبوب (الرابع، 18)، لهذا فإننا حتى عندما نفترض أن القدرة على الانفعال ثابتة، فإن جزءا من قوتنا يكون قابلا لأن يضعف وينحصر بفعل آثار الحزن، وأن يزيد ويتقوى بفعل أثر الغبطة، حينها يمكن أن نقول إن الفرح يقوي قدرتنا على الفعل، وأن الحزن ينقصها، فيصير الكوناتوس من ثمة هو الجهد لأجل بعث الفرح وتقوية قدرتنا على الفعل، أي هو السعي للتخيل والبحث عن علة الغبطة، وهو ما يقوي ويعزز هذه العلة، ويصير أيضا هو الجهد المبذول لتجنب الحزن، أي لتخيّل وإيجاد ما يدمر علة الحزن (الثالث، 12 ، 13، ...).الانفعالات- الأحاسيس هي إذن، وبالفعل، الكوناتوس نفسه من حيث هو مجبر على فعل هذا الأمر أو ذاك، بأثر فكرة انفعالات معينة تأتيه. قوة الفعل (التي يسميها أحيانا سبينوزا بقوة الوجود، «التعريف العام للانفعالات») تتعرض في الحال الواحد لتغيرات كبيرة مادام ذلك الحال لا يزال موجودا، وذلك حتى وإن كانت ماهيته تبقى هي نفسها وتظل قدرته على التأثر هي نفسها ثابتة افتراضا، إذ أن الفرح، وما ينتج عنه، يملأ، وبالتناسب، قدرتنا على التأثر بشكل تقوى معه قدرتنا على الفعل أو قوتنا في الوجود، والأمر هو على العكس في حالة الحزن. الكوناتوس إذا هو الجهد لأجل تقوية قدرتنا على الفعل والشعور بالانفعالات - الأحاسيس المرحة (التعريف الثالث، الكتاب الثالث، 28).

بيد أن استمرار القدرة على الانفعال تبقى نسبية ومحصورة في حدود معينة، إذ من البديهي أن نفس الفرد لا يظل مالكا لنفس القدرة على الفعل وهو طفل، ثم وهو بالغ، ثم وهو عجوز، فهو لا يظل كذلك في حالة الصحة وفي حالة المرض (الرابع، حاشية القضية 39، الخامس، حاشية القضية 39)، فالجهد للرفع من القدرة على الفعل لا ينفصل إذن عن الجهد لرفع القدرة على الانفعال لحدها الأقصى (الخامس 39)، فنحن لن نجد أي صعوبة في التوفيق بين تحديدات

الكوناتوس المختلفة، سواء الميكانيكية منها (الحفظ، الإبقاء على، السعي) أو الحركية (الزيادة، التقوية) أو الجدلية حتى (معارضة ما يعارض، نفي ما ينفي)؛ إذ أن كل شيء يبقى مرهونا ومأخوذا من تصور إثباتي للماهية : درجة القوة باعتبارها إثباتا للماهية في الإله، والكوناتوس باعتباره إثباتا للماهية في الوجود، وعلاقة الحركة والسكون أو القدرة على الانفعال، باعتبارها تموقعا بين حد أقصى وحد أدنى، وتحولا للقدرة على الفعل أو قوة الوجود، في إطار حدود معينة.

في كل الأحوال الكوناتوس يحدد حق droit الحال الموجود، فكل ما أنا مجبر على فعله حتى أستمر في الوجود (تدمير ما لا يتناسب معي، ما يضر بي، الحفاظ على ما ينفعني ويناسبني) باعتماد انفعالات معطاة لي (أفكار، موضوعات) في إطار انفعالات محددة (فرح، حزن، حب وكراهية...) كل ذلك هو داخل في حقي الطبيعي. وهذا الحق هو مساو تماما لقوتي، باستقلال كامل عن كل نظام أو غاية وعن كل اعتبارات أو حقوق، بما أن الكوناتوس هو المحرّك الأول movens primum أي أنه علة كافية وليس علة غائية. وهذا الحق لا يتعارض لا مع «الصراعات، ولا الكراهية ولا الغضب ولا الخديعة ولا مع أي شيء مطلقا مما تدفع إليه الشهوة» (**رسالة في اللاهوت والسياسة، الفصل 16، الرسالة السياسية الفصل 2 و 8**) فالإنسان العاقل والمجنون يتمايزان بانفعالاتهما وآثارهما، ولكنهما معا يجهدان للاستمرار في الوجود بالنظر لهذه الآثار والانفعالات - الأحاسيس : ومن زاوية النظر هذه يكون الفرق الوحيد بينهما [العاقل والمجنون] هو مستوى قوتهما فقط.

الكوناتوس إذن، وكما هو الشأن مع كل وضع قوة هو دائما في فعل، ولكن الفرق هو في الشروط التي يتحقق فيها هذا الفعل. إذ يمكن أن نتصور حالا للوجود يجهد ذاته لأجل الاستمرار في الوجود تبعا لحقه الطبيعي، وتبعا لصدفة التلاقيات التي تحصل له مع الأحوال الأخرى بحسب مشيئة الآثار والانفعالات ـ الأحاسيس التي تحدده من الخارج، إنه يجهد لأجل أن يزيد من قوته على الفعل، أي لأجل

تحقيق انفعالاته ـ السالبة المرحة، حتى ولو لم يكن ذلك إلا بتدمير ما يهدد وجوده (الثالث، 13، 20، 23، 26). ولكن فوق أشكال الفرح هذه التي تظل ملوثة بالحزن والكراهية التي تُشتق منها (الثالث، 47)؛ فإن صدفة التلاقيات تجعلنا دائما نبقى عرضة لخطر أن نلاقي شيئا أقوى منا يكون بمكنته أن يدمرنا (رسالة في اللاهوت... الفصل 16، الرسالة السياسية، الفصل 2) أو أن نصادف، حتى في الأحوال الأكثر ملاءمة لنا، أحوالا أخرى في أوضاع لا تلائمنا وتتعارض معنا (الرابع، 32، 33، 34). لهذا فإن الجهد للاستمرار في الوجود، و للرفع من قدرتنا على الفعل، ولتفعيل المشاعر المرحة، ترفع إلى أقصى حد قدرتنا على الانفعال، هذا الجهد مهما فعلنا نحن لن ينجح إلا بقدر ما يجتهد المرء في تنظيم تلاقياته : أي أن يختار بين كل الأحوال أن يلاقي الأحوال التي تتناسب مع طبيعته وتتلاءم معها، وأن يلاقيها في أوضاع تتناسب معه وتزكّي تعالقاته. بيد أن هذا الجهد هو جهد يتحقق بالمدينة cité، إذ هو بصورة أكثر عمقا جهد للعقل : فهو لا يدفع المرء إلى أن يقوي من قدرته على الفعل، التي هي قدرة تنتمي إلى مجال الانفعال، ولكن يدفعه لأن يدخل في امتلاك صوري لهذه القوة، وأن يصدر عنه مرح فاعل يشتق من الأفكار التامة التي يكوّنها العقل. وحين يصير الكوناتوس جهدا ناجحا متحققا أو قدرة على الفعل أو قوة متملكة (حتى وإن كانت الموت ستأتي لتقطع هذه القوة) فإنه سيسمى حينها بالفضيلة، لهذا فالفضيلة ليست شيئا آخر إلا الكوناتوس، أي ليست شيئا آخر إلا القوة باعتبارها سببا كافيا، في ظل شروط تجعلها متملّكة من طرف من يحياها (الكتاب الرابع، التعريف رقم 8، الرابع 18، الحاشية، والرابع أيضا 20، والحاشية رقم 1 للقضية 37)، حينها تصير العبارة المناسبة والتامة عن الكوناتوس هي كونه الجهد لأجل الاستمرار في الوجود والفعل وفقا لما يمليه العقل (الرابع، 24)، أي الجهد المبذول لبلوغ ما يقود نحو المعرفة ونحو الأفكار التامة والمشاعر الفاعلة (الرابع، 26، 27، 35 ثم الخامس، 38).

وكما أن القوة المطلقة للإله مزدوجة، قوة على الوجود و الإنتاج، ثم قوة على الفكر والفهم؛ فإن قوة الحال باعتباره درجة هي أيضا مزدوجة : إذ هي القابلية للانفعال التي تقال قياسا إلى الحال الموجود، وخصوصا قياسا إلى الجسم، ثم هي القدرة على الإدراك والتخيل التي تقال قياسا إلى الحال معتبرا من جهة صفة الفكر، أي قياسا إلى النفس، «فكلما كان أحد الأجسام قادرا على الفعل والانفعال بطرق مجتمعة أكثر، قياسا إلى الأجسام الأخرى، كانت نفس هذا الجسم، قياسا إلى باقي النفوس، قادرة على إدراك أشياء أكثر مجتمعة» (الكتاب الثاني، 13، الحاشية). لكن القابلية للانفعال، وكما رأينا ذلك، تحيل على القدرة على الفعل التي تتغير ماديا في حدود ممكنات هذه القابلية، والتي لا تكون متملكة قبليا من الناحية الصورية. كذلك تحيل القدرة على الإدراك والتخيل على القدرة على المعرفة وعلى الفهم التي تحتويها، ولكنها لا تعبر عنها صوريا بعد، لهذا فإن القدرة على التخيل ليست فضيلة بعد و(الثاني، 17، الحاشية) ولا حتى القابلية للانفعال هي كذلك، إذ لا يحصل ذلك إلا حين تكون الإدراكات أو الأفكار قد صارت تامة، والانفعالات قد صارت فاعلة بفضل العقل، أي حين نصير نحن أنفسنا علل انفعالاتنا الخاصة، والمهيمنين على إدراكاتنا التامة، وحين يكون بمكنة جسمنا أن يمتلك القدرة على الفعل، ويكون بمقدور أنفسنا أن تفهم كيفيتها في الفعل ف «كلما كانت أفعال بعض الأجسام تابعة لها وحدها، وكانت الأجسام التي تدعمها في الفعل أقل عددا، كانت قدرة أنفسها على المعرفة المتميزة أكبر» (الثاني، 13، الحاشية) وهذا الجهد يحضر في كلية النوع الثاني من المعرفة، وينتهي عند الثالث منه، حيث تصير القابلية للانفعال غير محكومة إلا بأقل قدر ممكن من الانفعالات السالبة، وتكون القدرة على الإدراك غير خاضعة إلا لأقل قدر ممكن من التخيلات التي هي منذورة لتتلاشى (الخامس، 39 و40). عند هذا الحد تكون قدرة الحال قد فهمت باعتبارها جزءا شديدا أو درجة من القوة المطلقة للإله، فكل الدرجات تلتقي في الإله ولكن

هـذا التلاقـي لا يحتـوي أي خلـط بـين القوتـين، بـما أن الأجـزاء تبقـى حاليـة، وقـوة الإلـه تظـل جوهريـة وغـير قابلـة للانقسـام: فقـوة حـال مـا، ليسـت إلا جـزء مـن قـوة الإلـه، ولكـن عـلى اعتبـار أن ماهيـة الإلـه تفسر بماهيـة الحـال (الرابـع، 4)، هكـذا تتقـدم الإيتيقـا لتكـون نظريـة في القـوة، بتعـارض مـع الأخـلاق التـي هـي نظريـة الواجبـات.

العقل : أنظر المعاني المشتركة.

تلاقي : أنظر الانفعالات، الحسن، الطبيعة، الضروري، القوة.

العلامـة : العلامـة بالمعنـى الأول هـي دائـما فكـرة عـن أثـر نتلقـاه في إطـار شروط تفصلـه عـن عللـه. هكـذا فـإن فعـل جسـم مـا عـلى جسـمنا لا يـدرك قياسـا إلى ماهيـة جسـمنا وماهيـة ذلـك الجسـم الخارجـي، ولكـن قياسـا إلى الحـال الظـرفي لتكويننـا المتغـير وللحضـور الأولي لهـذا الـشيء الـذي نظـل جاهلـين بطبيعتـه (الثـاني، 17). ومثـل هـذه العلامـات هـي مـؤشرات، إنهـا تنتـج عندنـا بأثـر خلـط، إذ أنهـا تشـير في مسـتوى أول إلى وضعيـة لجسـمنا، وفي مسـتوى ثـان إلى حضـور جسـم خارجـي فينـا. ومثـل هـذه التحديـدات تؤسـس لكليـة نظـام العلامـات التوافقيـة المتواطـأ عليهـا (اللغـة) والتـي تتميـز قبـلا بطابعهـا المشـترك، أي بتغـيّر سلسـلة التداعيـات الإحاليـة التـي تتلاقـى وتدخـل فيهـا (الثـاني، 18، الحاشـية).

بمعنـى ثـان العلامـة هـي العلـة نفسـها ولكـن العلـة مدركـة في إطـار شروط تجعلنـا لا نفهـم طبيعتهـا ولا علاقتهـا بمفعولهـا، فمثـلا عندمـا يخـبر الإلـه آدم بـأن الفاكهـة ستسـممه، لأن فعلهـا في جسـمه سـيكون هـو أن تحـل تعالقاتـه، فـإن آدم بفهمـه القـاصر سـيؤول نتيجـة هـذا المنـع الإلهـي باعتبـاره عقابـا، وسـيفهم علتـه عـلى أنهـا قانـون أخلاقـي، أي باعتبارهـا علـة غائيـة محـددة بالأمـر والتحريـم الإلهيـين (الرسـالة XIX إلى بلينبـيرغ). هكـذا سـيعتبر آدم أن الإلـه يقـدم لـه علامـة، هنـا نـرى كيـف أن الأخـلاق تفسـد كل تصوراتنـا عـن القانـون، وأنهـا تشـوه التصـور السـليم عـن العلـل والحقائـق الخالـدة (نظـام تكـون وتحلـل العلاقـات)، بـل إن كلمـة قانـون هـي نفسـها قـد أفسـدت بسـبب أصلهـا الأخلاقـي (رسـالة في

اللاهوت والسياسة...،الفصل الرابع) وهذا ما يجعلنا نرى فيها حدا من القدرة عوض أن نرى فيها قاعدة للتحقق : فيكفي ألا نفهم حقيقة أبدية ما، أي تحققا معينا للعلاقات، كي نؤولها باعتبارها أمرا. هذه العلامات التي هي من النوع الثاني، هي إذا العلامات الأمرية، أو التي تعتبر ناتجة عن الوحي الإلهي، وهكذا فهي لا تملك معنى عندنا إلا باعتبارها تدعونا للطاعة، وهذا، وبشكل دقيق هو الخطأ الأكبر للثيولوجيا، كونها أهملت وأخفت الاختلاف في الطبيعة الموجود بين الطاعة والمعرفة، وكونها جعلتنا ندرك مبادئ الطاعة باعتبارها نماذج للمعرفة.

في معنى ثالث العلامة هي ما يضمن من الخارج استمرار هذه الفكرة المشوهة التي ذكرنا عن العلة، وهذا الطابع الخادع لمعنى القانون. إذ أن العلة حين تؤول باعتبارها قانونا أخلاقيا تحتاج لضمان خارجي يضفي الشرعية على التأويل والكشف الإلهي المزعوم. هنا أيضا تتغير هذه العلامات بحسب كل فرد : فكل نبي يطالب بعلامات تتماشى مع آرائه وطبيعته كي يتأكد بأن الأوامر والنواهي التي يتخيلها قد صدرت فعلا عن الإله (نفسه، الفصل الثاني). مثل هذه العلامات هي تأويلية وناتجة عن الخرافة. ما يوحّد إذن كل العلامات هو الأمر التالي : كونها تكّون في جملتها لغة مشتركة تنتج عن المخيلة أساسا، لغة تتعارض مع اللغة الطبيعية للفلسفة التي هي عبارية محكمة ومتواطئة،. لهذا فكلما طرح مشكل متعلق بالعلامات، نجد سبينوزا يجيب بأن مثل هذه العلامات لا أساس لها وغير موجودة (رسالة في إصلاح العقل، 36، الإيتيقا، الكتاب الأول، 10، الحاشية رقم واحد). إذ أن خاصية الأفكار غير التامة هي كونها علامات تحتاج لتأويلات المخيلة، وليست عبارات تجد شرعيتها وسندها في التفسير الذي يقدمه الفهم الحي (بخصوص التعارض بين التعبيرات التفسيرية والعلامات الأمرية، أنظر الكتاب الثاني، 17، الحاشية، و 18، الحاشية).

الأحاسيس : أنظر الانفعالات والآثار.

المجتمع : حالة (المدنية) التي تكوّن فيها جماعة من الناس بقواها المشتركة قوة بموجبها يتكون قدر أكبر منها. مثل هذه الحالة يتم فيها تجاوز وضع الضعف والعجز الذي يكون في حالة الطبيعة، حيث يكون كل فرد مهددا دائما بأن يلاقي قوة أكبر من قوته، تكون قادرة على تدميره، حالة المدنية أو المجتمع هي إذا شبيهة بحالة العقل، ولكنها لا تكون إلا شبيهة بها، أو حالّة مؤقتا محلها (الإيتيقا، الكتاب الرابع، القضية 35، الحاشية، ثم 54، الحاشية، ثم 73، رسالة في اللاهوت...الفصل 16) إذ أن تجمع الناس في حالة العقل يتحقق تبعا لتركيب علاقات داخلية تكون محكومة بمعاني مشتركة ومشاعر فاعلة تشتق منها (مثل الحرية والضبط والكرم...). في حالة المدنية يكون تجمع الناس أو تكوين الكلّ متحققا تبعا لنظام فعل من الخارج، نظام تحكمه مشاعر سلبية قوامها الخوف والأمل (الخوف من البقاء في حالة الطبيعة والأمل في الخروج منها (رسالة في اللاهوت، الفصل 16، الرسالة السياسية، 2، 15 ثم الفصل 6،1). في حالة مجتمع العقل يصير القانون حقيقة أبدية، أي قاعدة طبيعية تعمل على التحقيق التام لقوة كل فرد، في حالة المدينة يكون القانون حادّا ومانعا لقوة كل فرد، قانون يأمر وينهى، خصوصا وأن قوة الجماعة تكون أكبر من قوة الفرد (نفسه، الفصل 3،2)، قانون المدنية هو إذن قانون أخلاقي يتعلق فقط بالطاعة وموضوعات الطاعة، ويحدد الخير والشر، العدل والظلم، العقوبة والجزاء (الإيتيقا، الكتاب الرابع، 37، الحاشية 2).

لكن رغم كل ذلك فالحالة المدنية لا تحفظ الحق الطبيعي بشكل أقل من مجتمع العقل. وهي تحقق ذلك لاعتبارين اثنين، من جهة لأن القوة الكلية التي تتكون باجتماع القوى تتحدد هي ذاتها بقانونها الطبيعي (الرسالة رقم L إلى جول)، من جهة ثانية لأن ما يصير مشتركا في هذه الحالة ليس هو القوة في اجتماعها باعتبارها موضوعا «لمعنى مشترك»، معنى وضعي يفترضه العقل، بل تكون فقط انفعالات وانفعالات ـ سالبة تفرض على كل الناس باعتبارهم أفرادا

من هذه الجماعة : الأمر يتعلق هنا، وبما أننا في مجتمع متحقّق ومكوّن، بالأمل في تلقي مكافآت والخوف من تلقي العقوبات (النوع الثاني من الخوف والأمل) ولكن هذه الانفعالات المشتركة تحدد القانون الطبيعي أو الكوناتوس الخاص بكل فرد، إنها لا تنفيه، فكل فرد يظل مجتهدا للبقاء في الوجود، ولكن فقط اعتبارا وتبعا لهذه الانفعالات الجماعية التي تحكم الكل (الرسالة السياسية، الفصل 3، 3) هنا سنفهم لماذا يقول سبينوزا إن حالة المجتمع تتأسس على تعاقد من لحظتين : 1 ـ لحظة ينبغي للناس فيها أن يتخلّوا عن قواهم لصالح الجماعة التي كونوها بتخليهم عن قواهم هذا نفسه (التخلي يتعلق تحديدا بالعنصر التالي تنازل الناس واتفاقهم على أن يحكموا بالإنفعالات المشتركة للأمل و الخوف) 2 - اللحظة الثانية هي حين توكل هذه القوة العامة، وقد اجتمعت وترسّخت، إلى دولة الحكم الفردي أو أرستقراطية أو ديمقراطية (الديمقراطية من حيث هي الأقرب إلى absolutum imperium) وتسعى لأن تقيم حب الحرية باعتبارها انفعالا عقليا، محل الانفعالات ـ الأحاسيس ـ السالبة التي هي الخوف والأمل وأيضا الأمن... (رسالة في اللاهوت، الفصل 16).

الجوهر : «ما يوجد في ذاته ويدرك بذاته، أي ما لا يتوقف إدراك مفهومه على مفهوم آخر غيره». (الكتاب الأول، التعريف رقم 3) إذا أضفنا إلى التحديد التقليدي الذي مفاده أن الجوهر هو«ما هو متصور بذاته»، فإن سبينوزا في هذا التعريف يجعل تعدد الجواهر التي تحمل نفس الصفات أمرا مستحيلا، إذ ستكون هذه الجواهر، وبالفعل، حينها مالكة لشيء مشترك به يمكن أن تفهم ببعضها البعض. لهذا فإن القضايا الثمان الأولى لكتاب الإيتيقا تعمل على بيان ألا وجود لجواهر عدة في الصفة الواحدة : إذ أن التمييز العددي ليس أبدا تمييزا واقعيا.

ألا يكون هناك إلا جوهر واحد لكل صفة هو كاف أصلا لضمان الوحدة كيفيا لكل جوهر وأن يضمن علته الذاتية وأن يعطيه خاصية اللاتناهي ووجوب الوجود، بيد أن هذا التعدد في جواهر الصفات

المختلفة ينبغي أن يفهم بطريقة كيفية خالصة : إذ أن الكثرة الكيفية والتمايز الواقعي الصوري لا ينطبق عليه وصف «التعدد» إلا بشكل غير تام، بهذا المعنى فإن القضايا الثمان الأولى ليست فرضية، ولكنها تحتفظ مع ذلك بحقيقتها المقولاتية على امتداد الإيتيقا.

من جهة أخرى، ومن زاوية نظر الوجود، لا وجود إلا لجوهر واحد لكل الصفات (وهنا أيضا فإن عبارة «واحد»، لا تنطبق بشكل مناسب)، فإذا كان التمايز العددي ليس أبدا تمايزا واقعيا؛ فإن الصفات التي هي واقعيا (صوريا) متمايزة، ستقال حينها على جوهر هو واحد بإطلاق، جوهر يحتويها كاملة ويتمتع بالأولى بخاصية كونه علة ذاتية، كما يتميز باللاتناهي ووجوب الوجود، فالماهيات اللامتناهية، التي تتميز صوريا في الصفات التي تعبر عنها، ستُرد وتُدغم ببعضها أنطولوجيا في الجوهر الذي ترد إليه تلك الصفات (الكتاب الأول، 10، الحاشية رقم 1)، هكذا فإن التمايز الواقعي - الصوري للصفات لا يتعارض مع الوحدة الأنطولوجية المطلقة التي تكون للجوهر، بل على العكس إنها تؤسسه وتكوّنه.

المتعاليات : أنظر التجريدات.

النافع ـ الضار : أنظر الحسن والقبيح.

الفضيلة : أنظر القوة ـ القدرة.

الحقيقي: أنظر الفكرة، المنهج.

هوامش للترجمة :

* كل إحالات الفصول والصفحات والحواشي والبراهين هي من كتاب «الإيتيقا»، أما ما كان من النصوص الأخرى فيتم إيراد العنوان بعدها.

أ ـ واضح أن المقصود هنا بكونها إنشاءات أصلها العقل ليس معناه كونها إنتاجا منطقيا ضروريا للعقل، بل كونها من توهّمات العقل، لهذا فهي هنا تحضر بمعنى سلبي، بنفس المعنى الذي تتخذ به انشاءات الوعي الذي هو غارق بكليته في اللاوعي، معنى سلبيا من حيث إن الوعي هو مجرد انعكاس لاواع لما لا نعي علّته، بل نعي انعكاسه علينا فقط. (المترجم)

ب ـ يميز سبينوزا بين les affects و les affections، وقد خلقت هذه الترجمة في الفرنسية نقاشا كبيرا بين مترجمي الإيتيقا وشراحها، أما هنا فقد اخترنا، على سبيل التمييز، أن ننقل الأولى بعبارة «الانفعالات ـ الأحاسيس» والثانية ب «الانفعالات» أو «الآثار» وحدها. تبقى عبارة «les passions» التي اعتاد المترجمون العرب للنصوص الفلسفية الحديثة أن يوردوه بالمقابل «انفعالات النفس» وقد اخترنا لها نحن عبارة «الانفعالات- السالبة»، كما ترجمها مترجم الإيتيقا (جلال الدين سعيد، الطبعة الثانية، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009)، تمييزا لها عن مجمل الانفعالات، لأن les passions عند سبينوزا ليست إلا انعكاسا في النفس لانعكاس انفعالي سابق affects، فهي انفعالات من درجة ثالثة، إذ يميز سبينوزا بين الأثر وانفعاله كإحساس في النفس، ثم الانفعال الذي ينتج عن هذا والذي يكون إما سالبا (حزن مثلا) أو موجبا (مرح) وهذا نفسه حين يعي علّته ينعكس صاعدا فيصير حبا، عند المرح، أو كراهية، عند الحزن، أنظر تفصيل المسألة مثلا في نص :

Dictionnaire de Spinoza; Charles Ramond, Edition Ellipses, Paris, 2007. p. 16-20.

الفصل الخامس

تطور سبينوزا
(حول عدم اكتمال «رسالة في إصلاح العقل»).

كان أفاناريوس قد طرح مشكلة تطور فكر سبينوزا، وكان قد ميز في هذا التطور بين ثلاث مراحل : طبيعانية **الرسالة القصيرة**، ربوبية الديكارتية في **خواطر ميتافيزيقية** ووحدة الوجود الهندسية في **الإيتيقا**[51]. وإذا كان من الممكن أن نشك في وجود مرحلة ديكارتية وربوبية، فمن الواضح أن هناك اختلافا مهما في النبرة بين الطبيعانية الأولى ووحدة الوجود الأخيرة. يبين مارسيال غيرو، عندما تناول هذه القضية، أن نص الرسالة القصيرة يتأسس على معادلة هي الإله= الطبيعة، في حين أن الإيتيقا يتأسس على الإله = الجوهر. الموضوع الأساسي للرسالة القصيرة كان هو القول بأن كل الجواهر تنتمي إلى نفس الطبيعة الواحدة، في حين أن موضوع الإيتيقا كان هو القول إن كل الطبائع تنتمي إلى نفس الجوهر الواحد فعلا، في الرسالة القصيرة نجد أن التساوي الإله ـ الطبيعة يجعل الإله نفسه ليس جوهرا، ولكنه «وجود» يعرض ويجمع كل الجواهر. الجوهر إذن في الرسالة لا يأخذ قيمته كاملة، بما أنه ليس بعد علة ذاته، ولكنه فقط ما يدرك بذاته، وعلى العكس من ذلك ففي الإيتيقا التماهي الإله- الجوهر، يجعل الصفات أو الجواهر الكيفية تكوّن فعليا ماهية الإله، وبذلك

51. Avenarius, Ueber die beiden erten Phasen des Spinozische Pantheismus…Leipzig 1868.

تتمتع بخاصية كونها علة ذاتها. لا يعني هذا أن النزعة الطبيعية هي [في الإيتيقا] أقل قوة، ولكن في «الرسالة القصيرة» نجد «توافقا» بين الطبيعة والإله انطلاقا من الصفات، في حين أن الإيتيقا تبرهن على وجود هوية جوهرية بأثر الجوهر الواحد(وحدة الوجود)[52]. هناك إذن في الإيتيقا ما يشبه تحويلا للطبيعة، التي ينبغي أن تتماهى مع الإله، وهو ما يمكّن أكثر من التعبير عن محايثة المطبوع للطابع. في هذا المستوى من القول بوحدة الوجود يمكن أن نعتقد بأن الفلسفة تتأسس مباشرة من الإله و تبتدئ به، لكن يمكن أن نقول- وبجزم تام - إن هذا ليس صحيحا. فهذا الأمر يصح في الرسالة القصيرة : فوحده هذا النص يبتدئ بالإله وبوجوده، حتى وإن كانت النتيجة هي حصول تعارض وقطيعة في التسلسل بين الفصلين الأول و الثاني، لكن سبينوزا في الإيتيقا، بل وحتى في رسالة في إصلاح العقل حيث سيتمكن من امتلاك منهج للعرض المسترسل، سيتخلى عن البداية بالإله. يبتدئ سبينوزا في الإيتيقا بالصفات الجوهرية مهما كانت كي يصل إلى الإله، باعتباره الجوهر المكون من كل الصفات، إنه يصل بالتالي، بأسرع وقت ممكن إلى الإله، ويبدع هو نفسه هذه الطريقة القصيرة التي استلزمت مع ذلك عرض تسع قضايا. وفي رسالة في إصلاح العقل، سيبتدئ من أي فكرة صحيحة كانت ليصل بأسرع طريق ممكن إلى فكرة الإله.لكننا تعودنا على الاعتقاد في كون سبينوزا يلزم نفسه بالبداية بالإله، حتى أن بعض أفضل الشراح توهموا أن هناك عيوبا في نص الإصلاح وتناقضات في فكر سبينوزا[53]. حقا،

---

52. كل جهد الفصل الثاني من الرسالة القصيرة كان بغاية إثبات تلازم بين الطبيعة-الإله، (والتذييل سيعرض هذا التلاقي المتلازم بشكل صريح، انظر القضية ٤، اللازمة)، أما في الإيتيقا فالأمر تعلق بإثبات هوية واحدة مبرهن عليها تتحدر مباشرة من الجوهر الواحد: I،14، («ينتج عن ذلك .... أنه لا يوجد في الطبيعة إلا جوهر واحد، وهو لا متناه بإطلاق»)، فيما يتعلق بهذه الفروق الموجودة بين الرسالة القصيرة والإيتيقا (راجع غيرو، سبينوا، aubier، المجلد الأول، خصوصا، app 6). وكما يذكّر بذلك غيرو فإن صياغة النزعة الطبيعانية لن تظهر إلا في آخر كتاب الإيتيقا : Deus sive natura، الإله أو الطبيعة ، في تمهيد الكتاب الرابع.

53. أنظر «رسالة في إصلاح العقل»: «ينبغي لنا ومنذ البداية، أن نسعى أساسا، وبأسرع ما يمكن، لبلوغ معرفة بالوجود الأكثر كمالا». 49 § «فإذا ما ابتدأنا بقدر المستطاع بأصل ومنبع الطبيعة،

ففكرة الوصول إلى الإله في أقرب وقت، وليس مباشرة، هي عنصر ينتمي كلية للمنهج النهائي لسبينوزا، في (رسالة في إصلاح العقل) مثلما هو الحال في (الإيتيقا).

ما نلاحظه هنا - وبشكل عام - هو أهمية مسألة السرعة والبطء في معرض الإيتيقا: فسرعة كبيرة نسبيا، ولكن ليست مباشرة، أمر مطلوب مبدئيا للوصول إلى الإله بوصفه جوهرا، وعند تحقيق ذلك يبدو كأن كل شيء يطول ويتباطأ، حتى وإن كانت هناك سرعات جديدة ستنتج، في لحظات حاسمة دائما[54]. لهذا فالإيتيقا في الحقيقة نهر يسرع في مرة ويتباطأ في أخرى.

من الصحيح القول إن منهج سبينوزا تركيبي وتكويني وتراكمي، يبتدئ من العلة ليبلغ النتائج، ولكن هذا لا يعني أن نبلغ العلة كما اتفق، «فالنظام الواجب» «يتحرك فعلا من العلة إلى النتائج، ولكننا لا يمكن أن نتبع مباشرة النظام الواجب[55].» فمن

فلن يكون علينا حينها أن نخشى الوقوع في الخطأ»(الفقرة 75)» ينبغي لنا، وبأسرع ما يمكن وتبعا لما يستلزمه العقل، أن نبحث هل يوجد موجود، وأن نبين، من حيث هو موجود، أنه علة كل شيء»(الفقرة99). غالبا ما يحوّر المترجمون هذه الجملة الأخيرة، بل إنهم يتخيلون أن هناك شيئا أسقط من هذه الفقرة 46، ومنها الحجج المقدمة من طرف كويري koyré (انظر ترجمته الصادرة عن Vrin، الصفحة 104-105) لكننا نجد، وعلى العكس من ذلك، في الإيتيقا كما في رسالة الإصلاح، إلحاحا على ضرورة الوصول بأسرع ما يمكن من الوقت، إلى المطلق. نعم يمكن أن نعترض بأن الجواهر أو الصفات الجوهرية التي تمثل نقطة انطلاق الإيتيقا، تجسد مسبقا ماهية الإله، لكننا لا زلنا، من جهة أولى لا نعرف ذلك، إذ لن ندرك ذلك إلا عند القضية العاشرة، ومن جهة ثانية فإن بداية الإيتيقا لا تقدم الصفات مدركة في الماهية (النوع الثالث من المعرفة،) ولكنها تعدُّ هذه الصفات مجرد «معاني مشتركة» (النوع الثاني من المعرفة)، انظر في هذا الصدد أقوال سبينوزا في الكتاب الخامس، اللازمة رقم 36. كما أننا نجد في رسالة في اللاهوت والسياسة العبارة التالية : «إن وجود الإله، بما أنه لا يُدرك بذاته، ينبغي أن يُستنتج بالضرورة من المعاني التي تكون حقيقتها صريحة وغير قابلة للدحض...» وهذا يتوافق كلية مع ما تقوله الإيتيقا.

54. كمثال على ذلك الكتاب الخامس يتقدم وكأنه متسرع أو معجّل في براهينه. بل قد نعتقد أحيانا بأن الكتاب الخامس ليس إلا مسودّة أولى. بيد أن تفسير الأمر هو بالأولى كامن في كون البراهين هنا لا تخضع لنفس إيقاع كتب الإيتيقا السابقة، إذ إنها تتضمن قفزات ولُمع، فالأمر هنا يتعلق بالنوع الثالث من المعرفة الذي يحضر كالتماعات برقية . الأمر مع هذا الكتاب لا يعود متعلقا حتى بالسرعة الكبيرة والمتناسبة كما كان الشأن في بداية الإيتيقا، بل بسرعة مطلقة تتناسب مع النوع الثالث من المعرفة.

55. هذا ما تصرح به الرسالة علنا، الفقرة 46، فلا إمكانية هنا لافتراض أي بتر أو إسقاط.

زاوية النظر التركيبية، كما من زاوية النظر التحليلية، نبتدئ بديهيا من معرفتنا بنتيجة أو على الأقل من «معطى»، لكن في الوقت الذي يبحث فيه المنهج التحليلي عن العلة، باعتبارها مجرد شرط للشيء، فإن المنهج التركيبي يبحث عن التكون بدل الإشراط، أي يبحث عن سبب كاف يمكننا أيضا من معرفة أشياء أخرى. بهذا المعنى يمكن أن نقول إن المعرفة بالعلل أكمل، وإنها تنتقل في أسرع وقت من العلة إلى النتائج . التركيب إذن يتضمن، فعليا، في بدايته مسارا تحليليا ثَمّ تسريعه، ولكنه يكون مجرد وسيلة لبلوغ مبدأ النظام التركيبي : فكما كان يقول أفلاطون من قبل، إننا نبتدئ ب «فرضية» كي نصل، ليس إلى مؤديات أو شروط، ولكن إلى مبدأ «غير مشروط» تصدر عنه ، وبانتظام، كل النتائج و الشروط[56].

نحن ننطلق، في رسالة في إصلاح العقل إذا، من فكرة حقيقية معطاة، أي من فكرة كيفما كانت، كي نصل إلى فكرة الإله التي عنها تصدر كل الأفكار، في حين أننا في الإيتيقا ننطلق من صفة جوهرية أيا كانت، كي نبلغ الجوهر الذي يشتمل على كل الصفات، والذي عنه تصدر كل الأشياء. السؤال هو أن نضبط بأدق شكل ممكن هاتين النقطتين اللتين تشكلان المنطلق، وأن نحدد الشيء الذي يشكل عنصر الفرق الأساسي بين الإيتيقا ورسالة في إصلاح العقل. بيد أن رسالة في إصلاح العقل تبدو واضحة فيما يتعلق بهذه النقطة، فالفكرة الحقيقية التي ننطلق منها، بوصفها فرضية، وكيفما كانت، هي فكرة كائن هندسي، لأنها لا تتعلق تحديدا إلا بفكرنا (هكذا هو الحال مع الدائرة التي هي «مجال نقط توجد بنفس المسافة قياسا إلى نقطة معينة»).

انطلاقا من هنا، فإننا نرتقي للعنصر المكون الذي عنه تصدر، ليس فقط الخصائص التي نبتدئ منها، ولكن كل الخصائص الأخرى،

56. راجع، أفلاطون، الجمهورية، الكتاب الرابع، الفقرة 510، يبين غيرو في كتابه حول فيخته، بأن المنهج التركيبي لا يتعارض تفصيليا مع المنهج التحليلي. بل، وعلى العكس من ذلك إنه يتضمن، في ذاته، النهج التحليلي، وذلك من خلال إخضاعه لمراميه الخاصة (تطور وبنية النهج العلمي عند فيخته، les belles Lettres، المجلد الأول، ص 174). وينبغي لنا هنا أن نتذكر السبينوزية العميقة التي ميزت فيخته.

أي العلة التركيبية للدائرة (شكل موصوف بكل خط يكون وحده ثابتا والآخر متحركا). التركيب إذن في الجمع بين الخط والحركة اللذين يحيلان على الإله بوصفه قدرة على التفكير تتجاوز قدرتنا)[57]. كيف تعرض الإيتيقا الأمر من جهتها؟ هنا الصفة أو الجوهر الكيفي الذي ننطلق منه ومهما كان، بوصفه فرضية، يدرَك بمعنى مشترك، ومن هذا المنطلق ننتقل إلى العلة الكافية التركيبية، أي إلى الجوهر الواحد أو فكرة الإله التي تتضمن كل الصفات، والتي عنها تصدر كل الأشياء[58]. السؤال إذن أن نعرف الفرق بين هاتين النقطتين اللتين انطلقنا منهما، فكرة كائن هندسي، وفكرة المعنى المشترك لصفة ما.

يبدو حقا أن المعاني المشتركة هي الإضافة الخاصة بالإيتيقا، فهي لا تظهر في الكتب السابقة، السؤال إذن هو: هل الأمر يتعلق بالنظر في أن جدتها هي في الاسم فقط، أم في مفهوم تترتب عليه نتائج؟ كل شيء موجود - وفق سبينوزا - يمتلك ماهية، لكنه يمتلك أيضا علاقات مميزة بواسطتها يتعالق مع أشياء أخرى في الوجود، أو ينحل في أشياء أخرى. والمعنى المشترك هو - على وجه الدقة - فكرة عن تركيب لتعالقات بين أشياء متعددة. لنأخذ صفة «الامتداد» مثلا: إنها تمتلك هي ذاتها ماهية، ولكن ليس بهذا المعنى تكون موضوعا للمعنى المشترك، إذ إن الأجسام، في الامتداد، هي ذاتها ماهيات، ولكنها لا تكون بهذا المعنى موضوعا للمعاني المشتركة، لكن صفة الامتداد هي ذاتها شكل مشترك بين الجوهر الذي تشكل ماهيته، وكل الأجسام الممكنة التي تتضمن ماهيتها، فصفة الامتداد إذن، بوصفها معنى مشتركا، لن تختلط بأي ماهية، لكنها ستحدد وحدة تركيب كل الأجسام؛ فكل الأجسام توجد في الامتداد... نفس الاستدلال يصح في شروط أكثر خصوصية: فكل جسم، من حيث هو معطى، يتعالق بجسم

57. رسالة في إصلاح العقل، الفقرات 72-73 و 95- 96.

58. راجع الإيتيقا، الكتاب الخامس، اللازمة 36.

آخر، والتعالق الذي ينتج (أي وحدة التركيب بين الجسمين) تحدد معنى مشتركا لا يُرد لا إلى ماهية واحد من أطراف التركيب، ولا إلى ماهية الكل : وهذا ما يحصل على سبيل المثال فيما هو مشترك بين جسمي وبين غذاء ما. نرى إذن أن المعاني المشتركة تنتقل بين حدين، الحد الأقصى الذي هو مشترك بين كل الأجسام، والحد الأدنى الذي هو مشترك بين جسمين على الأقل، جسمي وجسم آخر. لهذا يميز سبينوزا بين المعاني المشتركة الأكثر كلية والأقل كلية[59]. وبهذا تأخذ الطبيعة في الإيتيقا معنى خاصا: إنها تصير هذا التركيب من التعالقات أو وحدة التعالقات المتغيرة، التي تبيّن ما هو مشترك بين كل الأجسام، بين هذا الجسم وجسم آخر...والمعاني المشتركة هي دائما فكرة عما به تتوافق الأجسام : إنها تتوافق تحت هذا التعالق أو ذاك التعالق الذي يحصل بين أجسام أقل أو أكثر عددا. هناك إذن، وبالتأكيد - بحسب هذا المعنى - نظام للطبيعة، بما أن أي تعالق لا يتداخل مع أي تعالق آخر : هناك نظام للتداخل بين التعالقات، ابتداء من المعاني الأكثر كلية إلى الأقل كلية، والعكس صحيح.

تحمل هذه النظرية عن المعاني المشتركة - من أربع زوايا على الأقل - في الإيتيقا، قيمة حاسمة. في مستوى أول، تقطع المعاني المشتركة، التي تمتلك تكوين التعالقات التي تتحقق بين جسمين موجودين بوصفه موضوعا لها، مع الغموض الذي كان يلف المفاهيم الهندسية، فالمعاني المشتركة، في الحقيقة، هي أفكار فيزيائية كيميائية أو بيولوجية، أكثر منها هندسية، إنها تقدم، في جوانب متعددة، وحدة تركيب الطبيعة. وإذا حسِبناها هندسية، فبمعنى كونها هندسة طبيعية واقعية، تربط بين موجودات واقعية فيزيائية موجودة. كان هناك، على النقيض من ذلك، غموض كبير في الكتب السابقة، فيما يتعلق بالموجودات الهندسية، وإذا اعتبرناها

59. الرسالة، الفصل 7، ستعرض الإيتيقا المعاني المشتركة في الكتاب الثاني، في القضايا 37-38 بالنسبة لـ (الأكثر كلية) منها، ثم القضية 39 بالنسبة (للأكثر خصوصية) منها.

هندسية فبمعنى هندسة طبيعية واقعية تربط بين موجودات واقعية فيزيائية موجودة، إذ لم نكن نتبين بأي معنى كانت هذه الموجودات مجردة أو وهمية[60]. لكن حالما أنتج سبينوزا إطارا للمعاني المشتركة بدأ هذا الغموض ينجلي : فصحيح أن المفهوم الهندسي هو فكرة مجردة وكيان عقلي، ولكنه فكرة مجردة عن المعاني المشتركة، بحيث إننا حين نستخرج المعنى المشترك، فإننا نحرر في نفس الآن المنهج الهندسي من الحدود التي كانت تمنعه، والتي كانت تجبره على البقاء في حدود التوسل بالمجردات[61]. هكذا، وبفضل المعاني المشتركة، صار المنهج الهندسي تاما في مستوى لانهائي، ومنطبقا على الموجودات الواقعية والفيزيائية. إننا نرى إذن بأن هناك فرقا كبيرا بين رسالة في إصلاح العقل وبين الإيتيقا، من جهة أن الرسالة تستند على المفاهيم الهندسية، مع كلٍّ ما تحمله هذه المفاهيم من غموض، في حين أن الإيتيقا تستند على مفهوم المعنى المشترك المبتكر حديثا. ينتج عن هذا أيضا اختلاف كبير فيما يتعلق بتقسيم أنواع المعرفة : فالمعاني المشتركة في الإيتيقا هي، و بشكل دقيق، أفكار تامة تحدد النوع الثاني من المعرفة، وبالعكس، فما يتوافق مع هذا النوع الثاني من المعرفة، في الرسالة القصيرة أو في رسالة في إصلاح العقل، كان يجرى تعريفه بوصفه اعتقادا سليما أو معرفة واضحة، ولكنها معرفة لا تكون تامة ولا تتمثل إلا في الاستدلالات أو في الاستنباطات التي ما تزال تمر عبر التجريدات. من هنا يبقى استحضار النوع الأرقى من المعرفة أو النوع الثالث لغزا في الرسالة القصيرة بل وحتى في رسالة في إصلاح العقل. على العكس من ذلك، فإن التناسب الدقيق للأفكار التامة في الإيتيقا، يضمن، فضلا عن تماسك النوع الثاني من المعرفة، ضرورة المرور

60. بالنسبة للطبيعة الغامضة للوحدات الهندسية، راجع غيرو، سبينوزا، المجلد الأول، التذييل رقم 11.

61. تثبت الرسالة رقم LXXXIII إلى تشيرنهوس بأن حدود المنهج الهندسي لا تأتي منه هو في ذاته، بل من الطبيعة المجردة للقضايا التي يتناول فقط، بل إننا نجد ومنذ البداية، في «رسالة في إصلاح العقل» بأن سبينوزا يتمنى لو أنه يعتمد «الأشياء الفيزيائية والواقعية» بديلا عن المفاهيم الهندسية والمنطقية التي تعترض وتمنع تقدم الفهم الحقيقي والصحيح (الفقرة 99).

إلى النوع الثالث. وهذا الوضع الجديد للنوع الثاني من المعرفة يضطلع بدور مركزي في الإيتيقا، إنه التحول الأكثر أهمية قياسا إلى الكتب السابقة، وليس السبب في ذلك هو كون النوع الثاني من المعرفة، في الإيتيقا، يكف عن الدخول في مسارات متعددة، بل وأحيانا غير منتظرة، إذ في مجال تركيب العلاقات ليس الاستدلال وحده ما يحضر، بل كل مصادر وبرامج التجارب الفيزيائية والكيميائية والبيولوجية (مثلا الأبحاث حول وحدة تركيب الحيوانات فيما بينها)[62]. ففي الإيتيقا، حين تصوغ نظرية المعاني المشتركة، فإن هذه الأخيرة تضمن تماسك وتناسب النوع الثاني من المعرفة، مهما اختلفت الأساليب، بما أننا سنتجه باعتمادها «من كائن واقعي إلى كائن واقعي آخر».

لننظر إذا في الطريقة التي بمقتضاها نمر من النوع الثاني من المعرفة إلى الثالث. في الإيتيقا كل شيء يبدو واضحا بهذا الشأن، فالنوع الثاني والثالث من المعرفة هما بالفعل نظامان من الأفكار التامة، ولكنهما مختلفان عن بعضهما البعض، فأفكار النوع الثالث هي أفكار للماهيات، ماهيات خاصة بالجوهر مكونة بالصفات؛ ماهيات متفرّدة

62. فعلا، فبعكس الماهيات البسيطة والداخلية التي تحيل على الحدس الذي يحضر في النوع الثالث من المعرفة، فإن التعالقات التي تتكون وتنحل تحيل على كل المناهج (النوع الثاني من المعرفة)، فنحن لا نمتلك معرفة قبلية بترابطات التكوين، إذ يظل التجريب ينقصنا. وإذا ما أردنا أن نجد خلفا لسبينوزا، فإننا سنجده في جوفروي سانت هيلر Geoffroy-Saint-Hilaire أو- وإن بشكل أقل- في غوته، Goeth عندما يجتهدان في البحث عن وحدة تركيبية للطبيعة باعتماد «مبدأ توصيلي». بيد أن هذه الأبحاث تفترض كل أنواع التجريب والتنويع، حتى المتخيلة منها، مثلا ما يحصل في «عمليات الطي» pliages عند المرور من حيوان إلى آخر، بما أن كل نوع حيواني هو تحقيق للحيوان في ذاته منظورا إليه من زاوية هذا التعالق أو ذاك. اليوم تلاقي البيولوجيا moleculaire العضوية هذه القضية التجريبية المتعلقة بوحدة التركيبات والتي كان يطرحها سانت هيلر ليس على المستوى التشريحي فحسب؛ لكن أيضا على مستوى الجزيئات (وهي عينها ما يعرضه سبينوزا نفسه في عبارة «الأجسام الأكثر بساطة»). نجد عند سبينوزا دورا خاصا جدا للتجريب، ليس فقط في الإيتيقا، بل أيضا على شكل إحساس قبلي نستشفه من الصفحات الأخيرة المكتوبة من رسالة في إصلاح العقل: حيث نجد دعوة سريعة، لكن قوية، لأجل التجريب (الفقرة 103). وهنا يعتقد جيل لانيو Jules Langeau بأن سبينوزا لم يكمل الرسالة لأنه «لم يطبق هو نفسه، أي لم يجرب المنهج التجريبي» (Célèbres leçons et fragments) المطابع الجامعية الفرنسية، الطبعة الثانية، الصفحة 52). وهذا الأمر، برنامج التجريب، ينبغي أن ندركه كما يظهر في الإيتيقا. بيد أن هذا المنهج يبقى تابعا، وبالضبط، لاكتشاف «المعاني المشتركة».

عن الأحوال المتضمنة في الصفات، والنوع الثالث يعبر من واحدة إلى الأخرى. بيد أن أفكار النوع الثاني هي أفكار عن التعالقات، التعالقات الأكثر كلية والمكونة بالصفات الموجودة وبأحوالها اللامتناهية، والتعالقات الأقل كلية والمكونة من أحد الأحوال الموجودة في الصفة. هكذا فإن الصفة، عندما تُستعمل بوصفها معنى مشتركا أو تؤخذ بوصفها كذلك ؛ فإنها لا تدرك من جهة ماهيتها ولا من جهة ماهيات الأحوال التي تنطبق عليها، ولكن تدرك فقط بوصفها صورة مشتركة للجوهر الموجود الذي تشكل هي ماهيته، والأحوال الموجودة التي تحتوي هي ماهيتها. هكذا فما إن نبتدئ بالصفة بوصفها معنى مشتركا، حتى نكون مجبرين على المعرفة بالماهيات. الطريق إذن هو التالي : المعاني المشتركة، بما أنها تامة - حتى و إن لم تكن تمثل وفق هذه الرؤية أية ماهية -، تقودنا بالضرورة إلى فكرة الإله - في حين أن فكرة الإله ليست في ذاتها معنى مشتركا، حتى وإن كانت مرتبطة بها بالضرورة (إنها ليست تركيبا لعلاقات، ولكنها مصدر لكل العلاقات التي تتكون). إنها إذن فكرة الإله التي تجعلنا نعبر من النوع الثاني إلى الثالث من المعرفة، لأن لها وجها متعلقا بالمعاني المشتركة، وآخر متعلقا بالماهيات[63].

كل شيء يبدو واضحا إذا ما ابتدأنا بالمعاني المشتركة، لكن يبقى هناك مع ذلك سؤال وهو : كيف يمكن أن نكوّن معاني مشتركة بذاتها بما أن التجربة المباشرة تعطينا آثار جسم أو آخر على جسمنا، ولكن لا تبيّن لنا التعالقات التي تكون هذه

63. تقدم لنا المعاني المشتركة فكرة الإله، أنظر الكتاب الثاني 46-45، لكن فكرة الإله هي في ذاتها متميزة عن هذه المعاني المشتركة، أنظر الكتاب الثاني، 47، حيث سيكون لفكرة الإله وجهان حينها، وهما الوجهان اللذان سيعرضان في الكتاب الخامس، الإله المحب في النوع الثالث من المعرفة). الغالبية العظمى من أجزاء الإيتيقا مكتوبة من زاوية نظر المعاني المشتركة والنوع الثاني من المعرفة : وهذا ما يذكّر به سبينوزا بشكل واضح في الكتاب الثالث، القضية 36 اللازمة، ثم القضية 41، البرهان، إذ لا يظهر النوع الثالث من المعرفة إلا في الكتاب الخامس، وهذا ما يفسر اختلاف إيقاع هذا الكتاب عن سابقيه، وحتى في هذا الكتاب فهو لا يظهر بشكل صريح إلا في القضية 21 : والحال أن فكرة الإله هي ما يمكننا من المرور إلى النوع الثالث، وهي ما يشكل «أساس» هذا النوع، (الكتاب الخامس، القضية 20، اللازمة).

الأجسام ؟ توضيح هذه المسألة يأتي متأخرا في الإيتيقا، فإذا حصل أن صادفنا، تجريبيا، جسما لا يتوافق مع جسمنا؛ فإن نتيجته تكون أنه يفعّل فينا الحزن (انخفاض في قدرتنا على الفعل)، حينها لا يكون هناك ما يغرينا بتكوين معنى مشترك. لكن، وعلى العكس، حين نقابل جسما يتوافق مع جسمنا، ويكون مفعوله أن يبعث فينا الغبطة، فإن هذه الغبطة (ازدياد في قدرتنا على الفعل) تدفعنا إلى تكوين معنى مشترك عن الجسمين، أي عن تركيب تعالقاتهما، وعلى تصور وحدة تركيبهما[64]. لنفترض الآن بأننا اخترنا ما يكفي من الأفراح، إن تمكّننا من المعاني المشتركة حينها سيبلغ حدا سنكون معه - حتى في حالات عدم التوافق - قابلين لأن نتلقّف ما هو مشترك بين الأجسام، وفي مستوى من التركيب يكون واسعا بشكل كاف (مثلا، صفة الامتداد من حيث هي معنى مشترك بين الأجسام الممكنة[65]) . هكذا يكون نظام التكون الفعلي للمعاني المشتركة، متوجها من الأقل كلية إلى الأكثر كلية، في حين أن نظام عرضها النظري يتوجه - وعلى العكس من ذلك - من الأكثر كلية إلى الأقل. ولكن إذا ما تساءلنا لماذا لا يأتي هذا التوضيح إلا متأخرا في الإيتيقا ؟ فذلك لأن عرض الكتاب الثاني كان نظريا، غايته أن يبرهن على المقصود من المعاني المشتركة. كيف نصل إلى المعاني المشتركة وفي إطار أي حيثيات عملية، وما هو دورها عمليا ؟ هذا ما لا نفهمه إلا متأخرا في الكتاب الخامس، وبصورة مقتضبة، حينها يبدو لنا أن المعاني المشتركة هي أفكار عملية في علاقة مع قدرتنا، فبالتقابل مع نظام عرضها الذي لا يتعلق إلا بالأفكار، فإن نظام تكونها يتعلق بالآثار وتعالقها مع بعضها، ويبين كيف يكون بمكنة النفس «أن تتحكم في آثارها، وأن تربط بعضها ببعض». هكذا يبدو بأن إدراك المعاني المشتركة هو فن art، فن الإيتيقا نفسها: فن تدبير التلاقيات الحسنة وتكوين

64. الإيتيقا، الكتاب الخامس، القضية 10، البرهان.

65. الإيتيقا، الكتاب الخامس، القضية 10، اللازمة، (أنظر أيظا القضية 6، اللازمة).

التعالقات المعيشة وتشكيل القوى وتجريب [الحياة]. للمعاني المشتركة إذن أهمية بالغة، من زاوية نظر بداية الفلسفة وحمولة **المنهج الهندسي والمفعول العملي للإيتيقا وغيره كثير**، ... و بما أنها لم تظهر قبل الإيتيقا؛ فإنها تُمَكِّن من التأريخ للتحول الأخير لسبينوزا، وفي نفس الآن تمكّن من بيان العلل التي بسببها ظلت رسالة في إصلاح العقل غير مكتملة، فالأسباب التي تقدّم [حول عدم الاكتمال هذا] عادة ما تكون غير مقنعة (عدم كفاية الوقت ؟) أو متناقضة (تضخم المنهج وبقاؤه مفصولا عن التطبيق أو التفعيل ؟ رغم أن الرسالة لم تحاول قط هذا التجريد). إن العلة الحقيقية في عدم إتمام الرسالة هذا تبدو لنا دقيقة جدا، فلأن سبينوزا اكتشف وأبدع نظرية المعاني المشتركة؛ فإنه تنبه إلى أن مواقفه في «رسالة في الإصلاح» قاصرة على مستويات عدة، وبأنه من اللازم عليه أن يعيد النظر في الكل أو يبدأ من جديد، وهذا ما يبدو أن سبينوزا قد قاله هو نفسه في الإيتيقا، حينما تحدث، عند ذكره للرسالة، عن مقال آخر مقبل سيأتي[66]. وما يؤكد أن هذه الفرضيات [التي تقال] غير سليمة، هو كوننا نجد سبينوزا نفسه في كتاب رسالة في الإصلاح يعبر عن استحضار أولي للمعاني المشتركة، وبالتحديد في نهاية الكتاب الذي أتمّه.

يتحدث سبينوزا في مقتطف شهير وصعب عن «سلسلة الأشياء الثابتة والدائمة» التي لا تختلط بالماهيات، ولكنها تفسر القوانين وتنطبق على الموجودات وتقدم المعرفة بها. بيد أن المعاني المشتركة وحدها التي تتميز بهذه الخاصية المزدوجة، كونها دائمة ومشكلة ل «سلسلة»، بما أن هناك نظاما للترابط بين التعالقات[67]. يمكن أن نفترض إذن أن اكتشاف

66. أنظر الإيتيقا، الكتاب الثاني، القضية، 40، اللازمة : في سعي سبينوزا للتخلص من جملة المشاكل المنطقية والمنهجية التي تخص المعاني المشتركة يحيل سبينوزا على عمل كان قد كتبه سابقا، ولكنه يحيل أيضا على عمل سيقوم به لاحقا. كذلك في رسالته رقم LX إلى تشيرنهوس (1675)، يبتدئ بالتذكير ببعض القضايا التي وردت في رسالة في إصلاح العقل، ولكنه يضيف «فيما يتعلق بالإيقاع وبالمنهج، فإني سأتكلم عنهما في مناسبة أخرى، بما أنني لم أحرر بعد بشكل منظم ولائق ما يتعلق بها».

67. أنظر بهذا الخصوص رسالة في إصلاح العقل، الفقرة 99- 101، وتبدو لنا «هذه الأشياء الثابتة

المعاني المشتركة تحقق بالضبط عند نهاية الجانب الذي تمت كتابته من الرسالة، وفي بداية مرحلة تحرير الإيتيقا، أي حوالي 1661 ـ 1662.

لكن لماذا كان هذا الاكتشاف سيجبر سبينوزا على التخلي عن النسخة المحررة من الرسالة؟ السبب هو أن المعاني المشتركة ستظهر هنا في لحظة لا يمكن فيها أن تقوم بدورها، ولا أن توسع من نتائجها، إنها اكتُشفت في وقت متأخر قياسا إلى نص الرسالة، فدورها تمثَّل في أنها تقدم نقطة جديدة للانطلاق في الفلسفة، لكن نقطة البداية كانت قد حُددت مسبقا في الأفكار الهندسية، لقد كان عليها أن تحدد نموذجا للمعرفة تاما عن الموجود، وتبين كيف يمكننا المرور من هذا النموذج من المعرفة، إلى النموذج الأخير الذي هو المعرفة بالماهيات[68]. خلاصة القول، كان يلزم سبينوزا، كي يحدد للمعاني المشتركة مكانتها ووظيفتها، أن يعيد كتابة الرسالة كاملة، ليس لأنها تدحض الجانب الذي تمت كتابته، ولكن لأنها كانت ستحوّر كلية، لهذا سيفضل سبينوزا أن يكتب الإيتيقا من زاوية نظر المعاني المشتركة، حتى وإن كان سيبقى عليه أن يحرر فيما بعد رسالة جديدة، كان سيتناول فيها المشاكل العملية التي ظهرت في نهاية الإيتيقا بعد ذلك، والمتعلقة بأصل وتشكل وتسلسل هذه المعاني المشتركة، وعلاقتها بالتجارب التي تقابلها.

والأبدية» تلتقي مع ما يسميه سبينوزا بالمعاني الكلية، ولهذا فلا ينبغي أن نفهمها بوصفها الصفات أو الأحوال اللامتناهية، إذ إنها ستكون، في الآن نفسه أوسع من هذه وأضيق، أوسع لأن الصفات والأحوال اللامتناهية لا ترد هنا إلا في صورة دقيقة (تطبيقها على الأشياء الفردية، أي استعمالها بوصفها معانٍ مشتركة)، ثم بصورة أضيق لأن المعاني المشتركة في إطار «تسلسلها» تتضمن أيضا فكرة ما هو مشترك بين جسمين حَصرا.

68. فعلا، فسبينوزا يقول: - في الآن نفسه - إنَّ الأشياء الثابتة والدائمة ينبغي لها أن تقدم معرفة بالماهية العميقة للأشياء، ولكنها أيضا لا تمتلك معنى إلا قياسا إلى الموجودات المتغيرة (رسالة في إصلاح العقل، الفقرة 101). هنا نجد خلطا بين ما ستميزه الإيتيقا بوصفه النوع الثاني من المعرفة والنوع الثالث.

نحن و سبينوزا[69]

يمكـن أن تعنـي هـذه العبـارة أشـياء عديـدة مـن بينهـا نحـن «في بـؤرة سـبينوزا»، أي نحـن مـن حيـث إننـا نحـاول أن نتمثـل و نفهـم سـبينوزا في و سطه.

عـادة مـا يعمد الناس، حـين يرغبون في فهم فيلسـوف مـا، إلى الانطلاق مـن مبدئـه المؤسـس الأول، لكـن الأهـم في الحقيقـة هـو المبـادئ الأخـرى المتبقيـة، أي المبـدأ الثالـث والرابع والخامـس. كل الناس يعرفـون المبدأ الأول في فكـر سـبينوزا، وهـو القائـل بجوهـر واحـد يجمـع كل الصفـات. غـير أن النـاس يعرفـون أيضـا المبدأ الثالـث والرابـع والخامـس: طبيعة واحـدة تجمع كل الأجسـام؛ طبيعـة واحدة تجمع كل الأفـراد؛ طبيعة هي بعينهـا فرد يتحول في أشـكال لا متناهية.

والأمـر هنـا ليس مجرد دعـوة لإثبات جوهـر واحد، ولكنه دعـوة إلى مد بسـاط مشـترك للمحايثـة plan d'immanence ترد إليه كل الأجسـام والأنفس والأفـراد. عـلى أنه لا ينبغـي أن نفهم بسـاط المحايثة أو التماسـك هنا، بوصفه مخططـا نبنيـه في الذهـن أو مشروعـا أو برنامجـا نقيمهـا، بـل الأصـح أن نـراه ونفهمـه بالمعنـى الهنـدسي، أي في كونـه مجموعـة نقـط أو تقاطعـات تتداخـل لتشـكل رسـما بيانيـا، ومن ثمة يصـير معنى قولنا السـابق بالإقامة في «وسـط» سـبينوزا، هـو التواجد في هذا البسـاط الحـاليmodal والإقامة فيـه، و هوالأمر

69. ظهر قسم من هذا النص في مجلة Synthèse ، يناير 1978.

الذي ينطوي على دعوة لتبني نمط في الحياة وكيفية [خاصة] في العيش. ما الذي نقصده بالبساط وكيف نتوصل إلى بنائه ؟ إذ إنه إذا كان بساط المحايثة هذا مكتملا؛ فإنه أيضا، وفي نفس الوقت، ما ينبغي أن نشيده كي نستطيع أن نحيا وفق كيفية سبينوزية.

كيف يعرف سبينوزا الجسم، أي جسم ومهما كان ؟ يعرفه بكيفتين متزامنتين، من جهة أولى يعتبر كل جسم مهما كان صغيرا ـ تركيبا جامعا ـ وبشكل دائم ـ لعدد لا متناه من الجزيئات، أي جامعا لقدر من علاقات الحركة والسكون والسرعة والبطء بين هذه الجزيئات التي تكون هي ما يحدد جسما؛ ما ويمنحه تفرده. من جهة ثانية يفعل الجسم في الأجسام الأخرى وينفعل بها، وهذه القدرة على الفعل والانفعال هي ما يعيّن أيضا الجسم في تفرّده. قد تبدو هاتان الفكرتان بسيطتان جدا في الظاهر، فكرة أولى حركية (cinétique) وثانية دينامية [تأخذ التفاعل بين الأجسام بعين الاعتبار] (dynamique). لكننا عندما نتموقع فعلا وسط المبادئ التي ذكرنا وحين نحياها ؛ فإن الأمور تصير أكثر تعقيدا، و نجد أنفسنا قد صرنا سبينوزيين، قبل أن نفهم العلة في ذلك.

إن ما تخبرنا به ـ عمليا ـ النظرة الحركية الأولى، هو أن أي جسم، كيفما كان، سيتحدد بعلاقات حركته وسكونه وبمستوى البطء والسرعة القائم بين جزيئاته المكونة، وهذا يعني أنه لن يتحدد طبقا لصورته أو وظائفه، فالصورة الكلية والصورة النوعية والوظائف العضوية تصير كلها تابعة لعلاقات السرعة والبطء، بل حتى تطور الصورة ومسارات هذا التطور يصيران متوقّفين على هذه التعالقات، وليس العكس. الأهم هنا هو أن ندرك الحياة وأن ندرك كلّ تفرد جزئي حي بوصفه علاقة معقدة تنشأ بين درجات متفاوتة في السرعة والبطء بين الجزيئات، وليس بوصفه صورة أو تطورا لصورة، أي أن ندركه بوصفه مركبا من حركتي التسارع والإبطاء اللذين يتحققان على بساط المحايثة. هكذا فإن تركيبا موسيقيا ما سيصير متوقفا على العلاقة المعقدة القائمة بين جزيئاته الصوتية وقد بلغت مستوى معينا من السرعة والبطء. وهذا الأمر ليس خاصا بالموسيقى، بل يتعدى ذلك ليصير أسلوبا للحياة، إذ إننا ننفذ إلى الأشياء بدرجة معينة

من السرعة والبطء، فنحن ننفذ إلى الأشياء أو نتوافق مع بعضها، ولكننا لا نبتدئ أبدا من العدم، نحن دائما ننفذ بين الأشياء وفي وسطها، إما بأن نتوافق مع إيقاعاتها الخاصة بها، أو بأن نفرض إيقاعنا الخاص عليها.

القضية الثانية المتعلقة بتحديد سبينوزا لماهية الجسم تدفعنا للحديث عن مسألة القابلية للفعل والانفعال، فنحن لن نستمر في تحديد جسم ما (أو حتى نفس ما) طبقا لصورته أو وظيفته أو مكوناته من الأعضاء، كما لن نحدده بالأولى بوصفه جوهرا أو ذاتا، إذ إن كل من قرأ سبينوزا يعرف بأن الأجسام والذوات ليست عنده جواهر أو أنفسا، بل هي أحوال فقط modes. بيد أننا ـ مع كل ذلك ـ إذا ما اكتفينا بهذه النظرة المجردة عن الأمور، فهذا لن يكون كافيا لنا. إذا ما نظرنا بصورة ملموسة؛ فإن «الحال» سيبدو لنا جملة علاقات متداخلة من السرعة والبطء تتحقق في الجسم كما في الفكر، أي إنه مستوى ما من القدرة على الفعل والانفعال، تكون بمكنة جسم ما أو فكر ما. بيد أننا ـ وبالملموس دائما ـ عندما نحدد جسما أو فكرا بوصفه قدرة على الفعل والانفعال؛ فإن أشياء كثيرة ستتغير، فحينها لن نحدد حيوانا ما أو إنسانا ما طبقا لشكله وصورته أو وظائفه وأعضائه ولا حتى بوصفه ذاتا، بل سنحدده بالنظر إلى علاقات التأثير والتأثر التي يكون قادرا عليها، أي بمساحات قدرته على الفعل والانفعال [كما يتحققان] في حدودهما القصوى وحدودهما الدنيا. وهذا التحديد في الحقيقة شائع في فلسفة سبينوزا؛ فلنأخذ أي حيوان كان، ولنُحصِ مجموع قدراته على الفعل والانفعال بمقتضى أي ترتيب نشاء؛ الأطفال يحسنون هذا الأمر، نجد لذلك مثالا في حالة الطفل هانس الذي نقل لنا فرويد قصته : فهانس يحصي قائمة انفعالات حصان جر يسحب العربات في المدينة (حصان أصيل، وُضِعت عليه غِمامة ، يمشي بسرعة، يجر حمولة ثقيلة، ينهار، يُجلد، تتهاوى قوائمه...). ما يبيّنه هذا الأمر هو أن هناك اختلافات أكبر بين حصان الحرث وحصان الجر وحصان السباق من الاختلافات الموجودة بين الثور وحصان الحرث، فحصان السباق وحصان الحرث ليست لديهما نفس الانفعالات، إذ إن حصان الحرث لديه بالأحرى نظام انفعال أقرب إلى الثور منه إلى باقي الخيول.

نحن نرى هنا بوضوح أن بساط المحايثة، وأن بساط الطبيعة الذي يحكم توزيع الانفعالات، لا يفرق على الإطلاق بين الأشياء التي يقال عنها إنها أشياء طبيعية وتلك التي يقال عنها إنها مصطنعة. فالصنعة تُعدُّ جزءا لا يتجزأ من الطبيعة، لأن جميع الأشياء، على مستوى بساط المحايثة الطبيعي، تتحدد عبر توليف بين حركات الفعل والانفعال التي تتخلّلها، سواء أكانت هذه التوليفات مصطنعة أم طبيعية.

بعد وفاة سبينوزا بزمن طويل سيحاول عدد من البيولوجيين وعلماء الطبيعة أن يصفوا عوالم الحيوانات التي تحكمها الانفعالات والقدرة على الفعل والانفعال. هذا ما سيفعله على سبيل المثال ج.ف أوكسغلJ.Von Uexkull بالنسبة للقُرادة Tique [70] هذا الحيوان الذي يتغذى على دماء الثدييات. سيُعرِّف أوكسغل هذا الكائن بثلاث خصائص، الأولى متعلقة بالضوء (التسلق إلى أعلى فروع الشجر) والثانية متعلقة بحاسة الشم (الوقوع على الثدييات التي تمر تحت تلك الفروع) والثالثة متعلقة بالحرارة (البحث عن الرقعة الخالية من الشعر والأكثر حرارة في الحيوان). عالم له ثلاث صفات فقط ضمن مجموع ما يحدث في الغابة المترامية الأطراف. إننا هنا أمام حد أعلى وحد أدنى من القدرة على الفعل والانفعال : القُرادة الشبعة التي ستموت [الحد الأقصى] وتلك التي ستمسك عن الطعام لفترة طويلة [الحد الأدنى]. وهذه الدراسات التي تعتمد على تعريف الأجسام والحيوانات وحتى الإنسان، طبقا لقدراتهم على الفعل والانفعال، هي التي وضعت الأساس لما نسميه اليوم بعلم الإيتولوجيا. والحقيقة إن هذا التعريف الذي تقدم لا ينطبق علينا نحن البشر بأقل مما ينطبق على الحيوان، فلا أحد منا نحن يعرف مسبقا مساحة قدراته على الفعل والانفعال، إذ إن ذلك يبقى رهينا بالتجريب الحي المعيش، إنه احتراز واصطبار طويل النفس، وحكمة سبينوزية تستلزم منا إنشاء بساط للمحايثة أو للتماسك [خاص بكل واحد منا]، هكذا يبدو أن لا علاقة لإيتيقا سبينوزا بالأخلاق، إنها بالأحرى، في تصوره، إيتولوجيا، أي تركيبات سرعة وبطء، واستعداد للفعل والانفعال يتحققان على بساط

70. J. von Uexkull, Mondes animaux et monde humain, Gonthier.

المحايثة، وهذا ما يفسر صيحات سبينوزا القوية : إنكم لا تعرفون ما أنتم قادرون عليه، حسنا كان أو قبيحا، إنكم لا تعرفون مسبقا ما الذي يستطيعه جسم ما أو نفس ما في تلاقيات [على بساط المحايثة]، مثل هذه أو توليف مثل هذا أو تركيبة مثل تلك. والإيتولوجيا هي أولا دراسة علاقات السرعة والبطء ، والقدرة على الفعل والانفعال التي تميز كل شيء. فلكل شيء فيض من العلاقات وحدود (قصوى ودنيا) وقدرات على التعدد والتحول الخاصين به، وهذه العلاقات والقدرات تقوم باختيار ما يناسب هذا الشيء في العالم أو في الطبيعة، أي ما يؤثر أو يتأثر به الشيء؛ ما يحرك أو يتحرك به هذا الشيء. لنأخذ حيوانا ما، ما الذي لا يثير اهتمام هذا الحيوان في العالم اللامتناهي ؟ إلى ماذا سيستجيب إيجابا أو سلبا ؟ وما هي الأطعمة التي تغذيه وتلك التي تسمّمه وتكون قادرة على قتله ؟ ما الذي «سيختاره» من هذا العالم الذي يتقابل فيه كل عنصر بعنصر آخر: النبتة مع المطر، العنكبوت مع الذبابة. لا وجود إذن لحيوان أو شيء منفصل عن علاقاته بالعالم أبداً : إذ ليس العالم الداخلي إلا عالما خارجيا منتقى، وليس العالم الخارجي إلا عالما داخليا وقد انعكس، والسرعة والبطء، في التحولات البيولوجية وفي الإدراك، في الأفعال وردود الأفعال، هما اللذان يشكلان ، في تداخلهما، فردا ما من العالم.

في مستوى ثان هناك الكيفية التي بحسبها تتحقق هذه العلاقات في إسراعها وتباطئها، طبقا للظروف أو كيفية تحقق القابلية للانفعال، إذ هي على هذا الحال دائما، وإن كان ذلك يجري بطرق جد مختلفة طبقا لكون تلك الانفعالات تهدد الموجود (تقلل من قدرته، أو تبطئ منها أو تقلصها إلى الحد الأدنى) أو تزكيها (تقويها)؛ تزيد من سرعتها أو ترفع منها :تبعا لكونها سماً له أو غذاء ؟ مع الأخذ بعين الاعتبار كل تعقيدات المسألة، إذ أن السم بمقدوره أن يكون غذاء أحيانا لكائن معين. والإيتولوجيا هي أخيرا، وهذا جانب آخر يختلف عن سابقه، دراسة لكيفيات التعالق الموجودة بين التعالقات أو قوى الموجودات المختلفة، فإذا كانت القضية في السابق تتعلق فقط بمعرفة الكيفية التي بمقتضاها يمكن لموجود ما أن يفكك أشياء أخرى وذلك باستدماجها في توافق يتناسب مع أحد مكوناته

أو على العكس من ذلك كيف له أن يخاطر هو ذاته بأن يتفكك بأثر موجودات أخرى؛ فإن الأمر هنا يتعلق بمعرفة ما إذا كانت هناك تعالقات (و إن كان الأمر كذلك فما هي هذه التعالقات) تستطيع أن تتشكل مباشرة كي تكوّن تعالقات جديدة أكثر «امتدادا»، أو إذا ما كان بإمكان القدرات أن تتآلف بشكل مباشر لتكوين قدرة أو قوة «أشد». الأمر لم يعد يتعلق بما أستخدمه أو أتلقاه، بل يتعلق بالقابلية للتوافق والتلاقي . كيف للتفردات أن تتآلف فيما بينها كي تشكل فردا أكبر وأعلى إلى حد لا متناه ؟ كيف يمكن لموجود ما أن يتلقى فردا آخر في عالمه الخاص، ويصون ويحفظ في نفس الآن تعالقاته الخاصة به في العالم ؟ وفي هذا السياق، وعلى سبيل المثال، كيف تتحقق مختلف أشكال الارتباط الاجتماعية ؟ ما هو الفارق بين مجتمع الناس société des hommes وجماعة الموجودات العاقلة communauté des êtres raisonnables.. ؟ الأمر هنا لم يعد متعلقا بوضع خاص [لكائن] يتقابل مع وضع مضاد [كائن آخر] أو باختيار عالم حذف يناسبه، ولكن بسمفونية الطبيعة في كليتها، أي يتعلق بتأسيس عالم لا ينفك يزداد اتساعا وكثافة، فبمقتضى أي نظام و أي كيفية يمكن أن نُآلف بين مجموع هذه القوى ومستويات سرعتها و بطئها ؟

بساط تأليف موسيقي، بساط الطبيعة من حيث إن هذه الأخيرة هي الفرد الأكثر كثافة والأكثر اتساعا، والتي تختلف أطرافها بأشكال لامتناهية، أوكسوغول الذي يُعدُّ واحدا من أهم مؤسسي الإيتولوجيا يعد سبينوزيا عندما يحدد ابتداء الخطوط اللحنية أو العلاقات غير المتآلفة المتصلة بكل الموجودات، وعندما يعرف السمفونية بوصفها وحدة عليا محايثة تزداد اتساعا (تأليف الطبيعة). ونحن نجد هذا التأليف الموسيقي يتخلل الإيتيقا بأكملها ويشكلها وكأنها فرد واحد، لا تكف علاقات إسراعه و إبطائه عن التنوع بشكل متلاحق ومتزامن. بشكل متلاحق هو الذي رأيناه في مناطق متفرقة من الإيتيقا، في تلك المقاطع التي كانت محكومة بالسرعات المتنوعة في تناسبها النسبي، إلى حدود السرعة المطلقة للفكر والتي نجدها في النوع الثالث من المعرفة؛ ثم بشكل متزامن لأننا نجد أنفسنا في الإيتيقا أمام قضايا وحواشٍ لا تسير على نفس السرعة،

ومن ثم فإننا نكون أمام سرعتين متآلفتين متقاطعتين. هكذا فإن الإيتيقا ستكون هي الكتاب المكون من أجزاء تندفع بسرعة كبيرة متزايدة وبسرعة أكثر قوة. يتحدث لانيو في كتاب جميل جدا عن هذه السرعة وهذه السعة التي جعلته يقارب ما بين الإيتيقا وما بين الموسيقى، «سرعة الفكر»، «سرعة خاطفة للفكر» «قوة في امتداد عميق»، قدرة - في الفعل الواحد - على إدراك العلاقة بين عدد متزايد من الأفكار[71].»

خلاصة القول إننا : إذا كنا سبينوزيين فإننا لن نعرف موجودا ما بصورته و لا بأعضائه و لا بوظائفه و لا باعتباره جوهرا أو ذاتا، وحتى نستعير مصطلحات من القرون الوسطى أو من الجغرافيا، فإننا سنحدد هذا الموجود بخطوط طول وخطوط عرض، مهما كان هذا الجسم، حيوانا أو تركيبا صوتيا أو روحا أو فكرة أو منظومة لغوية أو جسدا اجتماعيا أو جماعة. ونحن نعني بخطوط الطول في جسد معين، من زاوية النظر هذه، مجموع علاقات السرعة والبطء والحركة والسكون التي تتحقق بين الجزيئات التي يتألف منها هذا الجسم، أي التي تتحقق بين عناصره غير المتشكلة. ونحن نعني بخطوط العرض : مجموع الانفعالات التي تلحق بجسم ما في كل لحظة، أي حالات الكثافة التي تتحقق فيها تلك القوة المجهولة (قوة الوجود والقدرة على الانفعال). هكذا، وعلى هذا النحو، نحدد خريطة جسم معين. ومجموع خطوط الطول والعرض في اجتماعها تشكل الطبيعة أو بساط المحايثة أو التماسك، الطبيعة المتغيرة دائما والتي لا تكف عن التحول والتشكل وإعادة التشكل في التركيبات كما في التفردات.

هناك فهمان متعارضان تماما عن كلمة «البساط» أو عن فكرة «البساط»، حتى و إن امتزج هذان الفهمان أو انتقلنا بينهما دون أن نشعر بذلك، فنحن نسمي بساطا لاهوتيا كل تكوين يفرض نفسه من أعلى ويُردّ إلى تعال ما، سواء أكان تعاليا خفيا : أي خطة في ذهن الإله؛ أم كان تطورا

---

71. Jules Lagneau, célèbres leçons et fragments. 2e2d, PUF, P.68-67

وهذا النص للانيو هو واحد من النصوص الكبرى التي كتبت حول سبينوزا، تماما كرومان رولان Romain Rolland، عندما يتكلم عن سرعة الفكر والنظام الموسيقي عند سبينوزا، أنظر هذا في نصl'éclair de Spinoza ed, du sablier 1931 المتبوع بنص Empédocle d'Agrigente . وبالفعل فموضوع سرعة للفكر تكون أكبر من أي سرعة ممكنة يمكن أن نجده عند ثلاثة هم أنباذوقليس وديمقريطس وأبيقور.

في الأعماق المفترضة للطبيعة، أو حتى تكوينا لسلطة اجتماعية. مثل هذا البساط يمكن أن يكون بنيويا أو تكوينيا أو الإثنين معا، فمهما يكن فهو يبقى دائما متعلقا بالصور formes وتحققها، وبالذوات وتكوينها، فتحقق الصور، وتكوين الذوات هذا هو العنصر الجوهري المميز لبساط النوع الأول، إنه إذن بساط للتنظيم والتحقق، من هنا فإنه سيكون ـ ومهما قلنا ـ بساطا للتعالي يوجه كل الصور والذوات ويبقى خفيا، ولا يكون معطى لنا بتاتا، بل نكتفي فقط بأن نستوحي منه ونستلهم ونستشهد عليه انطلاقا مما يقدم لنا. لهذا فهو دائما يمتلك بعدا إضافيا و يستدعي دائما شيئا إضافيا [فوق] الأبعاد المعطاة.

على العكس فإنَّ هذا البساط بساط المحايثة لا يمتلك أبعادا إضافية: فمسار التكوّن فيه لا بد من أن يُدرك في حد ذاته عبر ما يقدمه وفي ما يقدمه، إنه بساط تعالقي وليس بساطا تركيبيا ولا بساطا للتحقق. ربما أن الألوان تشير إلى البساط الأول في حين أن الموسيقى والصمت والصوت تنتمي إلى البساط الثاني، إذ معها ليست هناك من صور، لكن هناك فقط علاقات للسرعة بين الجزيئات المتناهية في الصغر من مادة لم تتشكل بعد، فلا وجود للذات، ولكن حالات شعورية صانعة للأفراد تنبع عن القوة المجهولة فحسب، وهنا لا يأخذ البساط في الحُسبان إلا الحركة والسكون والشحنات الشعورية الدينامية : فالبساط سندركه هنا بما يجعلنا ندركه، فنحن ندرك البساط بما يمكّننا البساط من أن ندركه به. إننا لا نحيا ولا نفكر ولا نكتب على هذا البساط أو ذاك بنفس الطريقة. فعلى سبيل المثال كان من الممكن أن يكون غوته أو حتى هيغل سبينوزيين إلى حد ما، و لكنهما ليسا كذلك فعلا لأنهما لم يكفا عن الربط بين البساط وبين تحقق الصور وتكوّن الذوات، لهذا فالسبينوزيون سيكونون بالأحرى هم هولدرلين وكليست ونيتشه، ذلك لأنهم فكروا بمفاهيم السرعة والبطء، «السكون الثابت» و«الحركة المتسارعة»، كما أنهم فكروا أيضا بصيغ «العناصر غير المتشكلة» [بالتضاد مع الصور والأشكال المتحققة] و«المشاعر التي لا تصاغ ذاتيا» [بالتضاد مع الذوات المكونة].

هناك كتاب وشعراء موسيقيون وسينمائيون وفنانون تشكيليون

وحتى بعض القراء العابرون الذين يمكن أن يجدوا أنفسهم سبينوزيين أكثر من أولئك الذين يمتهنون الفلسفة. إنها قضية المفهوم العملي الذي نقدم عن «البساط»، ليس بمعنى أن يكونوا أو نكون سبينوزيين دون أن ندري، ولكن بمعنى أن هناك بالأحرى شيئا خاصا غريبا مميزا لسبينوزا، هناك شيء يبدو وكأنه لم يحققه أحد غيره، فهو فيلسوف يمتلك آلة مفاهيمية استثنائية ودقيقة للغاية، آلة منهجية علمية، لكنه في نفس الوقت الفيلسوف الذي يتيح، إلى أقصى حد، أن نلتقي به مباشرة دون سابق إعداد، إلى درجة أن بإمكان غير الفيلسوف أو الشخص الذي لم يُحصِّل أي ثقافة أن يتلقى ضوءا مباشرا منه كـ«البرق». الأمر وكأننا نكتشف بأننا سبينوزيين فنحس و نحن نبلغ إلى قلب فلسفة سبينوزا، أنه يشدنا و يسحبنا ببطء إلى هذا النسق والتركيب.

عندما يكتب نيتشه «إني لمنبهر ومفتون ... فأنا لم أكن أكاد أعرفه، لكني إذا ما كنت أشعر بالحاجة إليه فإني أحس ذلك بدافع غريزي»[72]... لا يتحدث نيتشه هنا بوصفه فيلسوفا، و لكن ربما بوصفه على الأخص، ليس فيلسوفا. في هذا السياق نجد مؤرخاً للفلسفة دقيق جدا مثل فيكتور ديلبوس يتعجب من هذه الميزة[73] وهذه الخاصية المزدوجة لسبينوزا، فهو من ناحية نموذج للفكر المصوغ بإحكام من الخارج، و لكنه في نفس الوقت دفق حي سرّي من الداخل، هكذا فالقراءة الثنائية لسبينوزا ستكون، من ناحية، قراءة منهجية من أجل البحث عن الفكرة الكلية التي تجمع الأجزاء، ولكنها من ناحية أخرى وفي نفس الوقت، ستكون قراءة شعورية لا تستحضر فكرة الجمع هذه، قراءة تجرنا وتجعلنا ندخل في الحركة أو السكون، تجعلنا نثور أو نهدأ بحسب مستوى سرعة هذا الجزء أو ذاك. من هو السبينوزي ؟ أحيانا هو بالتأكيد الذي يشتغل «على» سبينوزا وعلى مفاهيمه، بشرط أن يكون على قدر كاف من التقدير والإعجاب. ولكنه أيضا هو ذلك الذي ليس بفيلسوف والذي يتلقى من سبينوزا انفعالا أو جملة انفعالات ووضعية حركية، فيجعل من سبينوزا

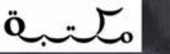
72. أنظر نيتشه، رسالة إلى أوفربيك، 30 يوليوز 1881.
73. **Delbos**, Le probléme moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme. Alcan.

بذلك موضوعا للمحبة والتلاقي به. الخاصية المتفردة لسبينوزا تكمن في كونه أكثر الفلاسفة فلسفة (فعلى العكس من سقراط نفسه، فإنه لا يطالب إلا بالفلسفة...) ثم كونه يعلم الفلاسفة كيف لا يكونوا فلاسفة، وهاتان الخاصيتان هما اللتان تجتمعان في الكتاب الخامس، والذي ليس بالقطع أكثر الكتب صعوبة، بل الذي تبلغ فيه السرعة أرقى درجاتها، فتصير سرعة لا متناهية. في هذا الكتاب يجتمع الإثنان، الفيلسوف و غير الفيلسوف، ويتوحدان ببعضهما فيصيران كأنهما وجود واحد.

أي بناء استثنائي لهذا الكتاب الخامس ؟ كيف يتحقق فيه التقاء المفاهيم بالانفعالات [العقل بالوجدان]، كيف تم تحقيق هذا اللقاء و كيف صار ضروريا بالتقاء الحركتين : السماوية المحلقة والتحتية [السرية] اللتين كونتا معا الكتب السابقة ؟

يتحدث الكثير من المعلقين، الذين يكنون ما يكفي من التقدير لسبينوزا، عما يسمونه «دفعة ريح» حين يذكرونه. و بالفعل فليس هناك من مقارنة ممكنة إلا مع الريح، لكن هل يتعلق الأمر بالرياح الهادئة التي يتحدث عنها ديلبوس، من وجهة نظره بوصفه فيلسوفا، أم أن الأمر يتعلق برياح عاصفة أو برياح السحر التي تحدث عنها بطل كتاب «رجل كييف» الذي يشكل اللافيلسوف بامتياز؛ رجل كييف هذا اليهودي الفقير الذي ابتاع الإيتيقا مقابل كوبك، حتى إن لم يكن قد فهمه في مجموعه إنهما الريحان معا، بما أن الإيتيقا تحتوي في نفس الوقت على المجموع المتتالي للقضايا والمبرهنات واللوازم التي تأتي كزحف هائل للمفاهيم، ثم التسلسل المنقطع والخاطف للحواشي، والذي يأتي في صورة لمع للأحاسيس والانفعالات، وكأنه زخات ريح تصفعنا. الكتاب الخامس هو وحدة ممتدة اتسعت إلى أقصى حد، ولكنه أيضا، وفي نفس الوقت، الذروة المكثفة الأكثر تركيزا، في هذا المستوى لا يبقى هناك أي فرق بين المفهوم والحياة، لكن هذا التداخل والتقاطع بين العنصرين كان هنا من قبل، لقد كان هنا ومسبقا، هذا الذي أسماه رومان رولان «شمس الجوهر الساطعة» و«الكلمات النارية لسبينوزا».





هناك بالأحرى شيء خاص غريب مميز لسبينوزا، شيء يبدو وكأنه لم يحققه أحد غيره، فهو فيلسوف يمتلك آلة مفاهيمية استثنائية ودقيقة للغاية، آلة منهجية علمية، لكنه في الوقت نفسه الفيلسوف الذي يتيح، إلى أقصى حد، أن نلتقي به مباشرة دون سابق إعداد، إلى درجة أن بإمكان غير الفيلسوف أو الشخص الذي لم يُحصِّل أي ثقافة أن يتلقى ضوءا مباشرا منه كـ«البرق». كما لو كنّا نكتشف بأننا سبيونوزيون فنحس، ونحن نبلغ إلى قلب فلسفة سبينوزا، أنه يشدنا ويسحبنا ببطء إلى هذا النسق والتركيب.



